

GOETHE VE İSLAM

KATHARINA MOMMSEN



TÜRKÇESİ: SENAİL ÖZKAN



Katharina Mommsen (2012)

Katharina Mommsen, Herman Zimmer ve Anna Zimmer'nın kızı olarak 18 Eylül 1925 tarihinde Berlin'de dünyaya geldi. Katharina, ortaokul ve liseyi 1935-1943 yılları arasında Berlin'de okudu. Daha sonra 1943'ten 1948 yılına kadar Berlin Friedrich Wilhelm Üniversitesi, Freiburg Üniversitesi, Mainz Üniversitesi ve Berlin Wilhelm Humboldt Üniversitesinde tarih, sanat tarihi, felsefe ve filoloji tahsil etti. 1948 yılında felsefe ve klasik Alman edebiyatında doktorasını yapmış Dr. Momme Mommsen ile evlendi ve 1956 yılında Tübingen Üniversitesinde *Goethe ve 1001 Gece Masalları* başlığıyla doktorasını yaptı. 1962 yılında Berlin Üniversitesi Alman filolojisi bölümüne doçent olarak atandı. 1965-1966 yıllarında Giessen Üniversitesinde, 1966 yılında Buffalo New York Devlet Üniversitesinde, 1966-1967 yıllarında Berlin Teknik Üniversitesinde misafir profesör olarak dersler verdi. 1969 yılında Berlin Üniversitesi'nde, 1970 yılında Carleton Üniversitesi Ottawa / Kanada'da Alman edebiyatı ve filolojisi alanında profesör olarak dersler verdi. 1973 yılında San Diego California Üniversitesi'nde misafir profesör olarak görev yaptı. Nihayet 1974 yılında California Stanford Üniversitesi'ne Alman Edebiyatı bölümüne profesör olarak atandı ve 1992 yılında burada emekli oldu. 1975-1980 yılları arasında *Milletlerarası Alman Dili ve Edebiyatı Derneği*'nin başkanlığını yaptı. 1978 yılından beri *Germanic Studies in America* başlıklı dergiyi neşretmektedir. 1980 yılında Amerikan vatandaşı oldu ve eşiyle birlikte 2000 yılında *Mommsen Foundation for the Advancement of Goethe Research* adlı vakfı kurdu. 1985 yılında *I. Sınıf Alman Devlet Madalyası*'nı aldı. 1958 yılından beri *Die Entstehung von Goethes Werken in Dokumenten (Dokümanlarıyla Goethe'nin Eserlerinin Doğuşu) başlıklı araştırmaları birlikte yaptıkları ve neşrettikleri eşi Momme Mommsen* 2001 yılında vefat etti. Çeşitli Goethe dernek ve cemiyetlerinin şeref üyesi olan ve birçok esere ve sayısız makaleye imza atan Katharina Mommsen, hâlen Kalifornia'da yaşamakta ve edebi faaliyetlerine devam etmektedir.

Eserlerinden Bazıları:

- *Goethe und 1001 Nacht.* Akademie-Verlag, Berlin 1960. (Buchausgabe der Diss. phil. Tübingen, 1956)
- Verschiedene Neuausgaben, zuletzt: Bernstein-Verlag, Gebr. Remmel; Bonn 2006.
- *Goethe und Diez. Quellenuntersuchungen zu Gedichten der Divan-Epoche.* Akademie-Verlag, Berlin 1961..
- *Natur- und Fabelreich in Faust II.* De Gruyter, Berlin 1968.
- *Gesellschaftskritik bei Fontane und Thomas Mann.* Literatur und Geschichte, Band 10. Stiehm, Heidelberg 1973.
- *Kleists Kampf mit Goethe.* Poesie und Wissenschaft, 27. Stiehm, Heidelberg 1974.
- Neuausgabe: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979,
- *Hofmannsthal und Fontane.* Stanford German Studies, 15. Lang, Bern 1978.
- *Goethe und die arabische Welt.* Insel, Frankfurt am Main 1988.
- *Goethe und der Islam. Insel,* Frankfurt am Main 2001.
- *Goethe's Art of Living.* Trafford Publishing, Victoria, Canada. 2003.
- *Goethes Blick auf die Arabische Welt.* Shorouk Intl., Cairo, Egypt 2004.
- *Texte und Kontexte. Wie Die Entstehung von Goethes Werken entstand und entsteht.* Privatdruck, Berlin. 2006.
- *Kein Rettungsmittel als die Liebe. Schillers und Goethes Bündnis im Spiegel ihrer Dichtungen.* Göttingen: Wallstein Verlag 2010. Pp 397
- *Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen- Goethe und die Weltkulturen.* (Schriften der Goethe-Gesellschaft. Band 75. Hsg. von Jochen Golz). Göttingen: Wallstein. 2012.
- *Goethe und der Alte Fritz.* Leipzig: Lehmstedt. 2012.

Katharina Mommsen

GOETHE VE İSLAM

Türkçesi:
Senail Özkan



YAYIN NU: 958
KÜLTÜR SERİSİ: 514

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
16267

ISBN 978-975-437-923-5

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12
Ankara irtibat bürosu:
Yüksel Caddesi 32/4 Kızılay - Ankara
Tel: (0312) 431 96 49
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Kapak Tasarımı: Zafer Yılmaz
Dizgi - Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Yeditepe Ofset
Baskı: Yaylacık Matbaası (0212)6125860
Maltepe Mah. Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-Zeytinburnu
Cilt: Yedigün Mücellithanesi
İstanbul-Kasım 2012

İÇİNDEKİLER

Sonsöz

Mütercimin Takdimi

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib im Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

Üç bin yılın hesabını kendine,
Vermeyi bilmeyen her kimse,
Cahil kalır karanlıklar içinde,
Günden güne yaşayıp gitse de.

Goethe

Büyük medeniyet ve kültürleri dâhiler yaratır; çünkü dâhiler, zihni ve kalbi evrensel değerlere açık düşünürlerdir. Bir düşünür ister şair, ister filozof, ister mimar yahut heykeltıraş, ister müzisyen yahut ressam olsun, eğer dimağı ve kalbi evrensel estetik ve etik değerlere açık değilse insanlık için kalıcı eserler vermesi mümkün değildir. Gözü başka medeniyetlere, kültürlere ve dolayısıyla dinlere kapalı mütefekkirler, dolap beygirinden farksızdırlar ve doğrusu ne ürettiklerinin de şuurunda değillerdir. Bu neviden mütefekkirlerin mürekkeplerine, Goethe'nin tabiriyle, çokça su karışmıştır.

Goethe başka medeniyetlere, dinlere ve yabancı kültürlere açıklık bakımından tam bir prototiptir. Bir dâhinin başka bir dinle, medeniyet ve kültürle karşılaştığında geçirdiği sarsıntıyı, fikir velvelesini ve üstün bir şiir ve sanat karşısındaki heyecanını, tecessüsünü, kalp çarpıntılarını ve nihayet takındığı tavrı görmek istiyorsak Goethe'yi okumalıyız. Hem de mutlaka okumalıyız; çünkü o, görüşü keskin ve kanatları güçlü bir kartal misali çağların üzerinden uzak coğrafyalara uçmayı öğretir; uzak asırları ve medeniyetleri avucunda bir kristal kâse gibi sunar bize. Şunu da ilave edelim ki "şairler prensi" bize sadece uzak çağları vermekle kalmaz; onunla biz hayatı, sanatı ve kendi klasik kültürümüzü de öğrenmenin heyecanını duyarız. Goethe dimağımızı kendi hudutlarına mahkûm kalmaktan kurtarır ve tefekkürümüzün sınırlarını ebediyete, evrensele ve metafiziğe açar. Gerçek anlamda onunla temas eden ruh, âdeta kendi kayıtlarından kurtulur.

Goethe mütecessis bir zekâdır; daima yeninin peşindedir. O, hayatı boyunca köhne fikirlerle ve bağnazlarla mücadele etmiştir. Kriz dönemlerindeki en çetin günlerinde en güzel eserlerini vermiştir. *Genç Werther'in Acıları, Doğu Batı Divanı* ve *Faust* onun zorlu zihin sancılarının meyveleridir. Bu anlamda onun Doğu'yu daha doğrusu İslam dünyasını keşfi mutlu bir tesadüfün eseri değil, bilakis uzun, istikrarlı ve ısrarlı bir mücadelenin, araştırmanın neticesidir. Zira şair, bilindiği üzere gençlik yıllarından itibaren Kur'an'a, Peygamberimize, İslam sanat ve kültürüne dair ciddi tetkikler yapmış, bu meyanda eline geçirdiği her türlü eseri

büyük bir titizlikle okumuştur. Bu dâhi şairin bu konularda nasıl bir derinlik kazandığının en sarih delili, daha 23 yaşındayken yazdığı *Muhammed Kasidesi*'dir. Klasik İslam kültürü, şiiri ve sanatı, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed hakkında öylesine dikkatleri ve derinlikli yorumları vardır ki bunları o alanların uzmanlarından duyamazsınız. Âcizane kanaatimiz odur ki, Goethe'yi büyük yapan onun bu mevzulardaki dâhiyane sezgi, dikkat ve tecessüsüdür. Bunun dışındaki söylentilere karşı şair, hayattayken bigâne kalmaya tercih etmiştir. Gönül isterdi ki bugün onun Müslüman olduğuna dair azimle delil arayan Müslümanlar, mesailerinin birazını da onun İslam dini, şiiri ve sanatı, Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında serdettiği fikirleri anlamaya ve kavramaya harcasınlar.

Elinizdeki eserde, Goethe'nin İslam dini, klasik İslam kültürü, Hz. Muhammed'in şahsiyeti ve Kur'an-ı Kerim hakkındaki kritik düşünceleri araştırılmaktadır. Eserin müellifi Prof. Dr. Katharina Mommsen, Alman edebiyatı alanında akademik kariyerine Berlin Üniversitesinde başlamış ve Kaliforniya'daki Stanford Üniversitesinden emekli olmuştur. Profesör Mommsen, bütün mesaisini Goethe'nin eserlerine harcamış yegâne Goethe uzmanı, daha doğrusu hakiki bir Goethe âlimidir. Halen Kaliforniya'da yaşayan ve ileri yaşına rağmen Goethe ile ilgile fevkalâde önemli eserler vermeye devam eden Mommsen, *Goethe ve İslam* başlıklı eserini onlarca yıl mesai harcayarak ilk defa 2001 yılında neşretti. Sayın Mommsen'ın, *Goethe ve Binbir Gece, Goethe ve İslam, Goethe ve Arap Dünyası, Goethe ve Diez* ve *Goethe ve Dünya Kültürleri* gibi birçok eseri ve aynı şekilde birçok araştırması bulunmaktadır. Ayrıca Goethe ve Türk şair, düşünür ve devlet adamlarını mevzubahis eden yazılarını ve araştırmalarını da ilave etmemiz lazım.

Burada bir hususu önemle belirtmek istiyorum ki *Goethe ve İslam* başlıklı güzel eserini, onun hüsnü kabulü, lütfu, izni ve desteğiyle ve öğrencisi Prof. Dr. David Pike'nin refakatiyle Türkçeye kazandırmak benim için bir mazhariyet olmuştur. Sayın Mommsen, tercüme esnasında başta Latince ve başka dillerdeki iktibas ve kısa metinleri, isteğim üzerine onca işine rağmen, zaman bulup Almancaya aktardığı için kendisine medyun-ı şükranım. Profesör Pike, telif meseleleriyle alakalı olarak büyük anlayış göstermiş ve işi kolaylaştırmıştır. Kendisine müteşekkirim.

Ağabeyim Mustafa Özkan, kalem mesaisiyle geçinmenin neredeyse imkânsız olduğu şu zamanlarda hudutsuz desteğiyle daima yanımda olmuş, bana moral ve cesaret vermiştir. Kalemimin mürekkebi onun lütf-u kereminden; ona memnuniyetimi ve iftiharımı ifadeden âcizim. Eşim İlknur Özkan'a tercüme esnasındaki tüm desteğinden ve yardımlarından dolayı şükran borçluyum. Kızım Elif ve Oğlum Kaan Tuğrul'un varlıklarıysa daima en büyük desteğim olmuştur.

Sayın Erol Kılınç, eserin tashihini ve editörlüğünü üstlenmiş ve titiz tashihleriyle beni nice tereddüt ve vesveseden kurtarmıştır. Kendisine minnettarım, bir editör olarak varlığıyla müftehirim. Nihayet Ötüken Neşriyat'ın tüm personeline alaka ve hassasiyetlerinden dolayı teşekkür ediyorum.

15.10.2012, Sultantepe
Senail Özkan

1. Goethe'nin mevcut beşerî bilimler tarihi çerçevesinde İslam diniyle ilişkisi

"Hepimiz İslam üzre yaşıyor ve ölüyoruz."

GOETHE'nin İslam ve onun Peygamberi Hz. Muhammed (569-632) ile olan ilişkisi şairin hayatında en hayret verici fenomendir. Görülecektir ki o Müslümanların dinine bilhassa içten bir alaka geliştirmiştir. *İncil*'den sonra *Kur'an* Goethe'nin en çok hâkim olduğu esas dinî metindi. İslam'a alâkası hayatının farklı dönemlerinde ortaya çıkar. Daha 23 yaşında iken Goethe peygamber Hz. Muhammed hakkında harikulâde bir kaside yazar. 70 yaşlarında bir şair olarak, "*Kur'an*'ın tümüyle Hz. Peygambere indiği Kadir gecesini huşu içinde kutlamak" istediği düşüncesiyle zihninin meşgul olduğunu alenen itiraf eder (*Doğu Batı Divanı*'nın Notlar ve Tetkikler kısmında "Müstakbel Divan" bölümünde *Cennet Kitabı* faslında). Bu arada hayatının uzun bir bölümü yatmaktadır ki şair İslam'a olan saygısını çok çeşitli tarzlarda göstermiştir. Her şeyden evvel bu, *Faust*'un yanında en önemli şâirâne mirası olan *Doğu Batı Divanı*'nda gerçekleşmiştir. Hatta Goethe tarafından bu eserin duyurulması için kaleme alınan bir yazı şu şaşırtıcı açıklamaya yer vermektedir: Eserin müellifi "kendisinin Müslüman olduğu" yolundaki söylentiyi reddetmemektedir.

İslam'a karşı bu olağanüstü pozitif tutumun sebeplerini soracak olursak, burada evvela şu hususu hatırlatmamız lazımdır ki Goethe bütün dinî olay ve fenomenlere karşı büyük bir ilgi göstermiştir. Nitekim onun çalışmalarının hepsi bilhassa dinî ilca ve kanaatlere dayanmaktadır. İslam mevzuuna gelince, Goethe'nin ilgisi tabiatıyla çağının gayretlerine de bağlıdır. Tolerans fikrinin hâkim olduğu aydınlanma hareketi, başka değerlerin de, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin de tanıtılmasını vazife sayıyordu. Bundan ötürü bakışlar öncelikle İslam'a çevriliyordu, ki sebebi çok basittir; çünkü en çok bilinen İslam'dı. Hint ve Uzak Asya dinleri esas biçimleriyle neredeyse hiç tanınmıyorlardı.

Hiç şüphesiz Goethe, başından beri teker teker aydınlama çağının yol gösterici zekâlarının açık yürekli bakışlarını ve liberal görüşlerini paylaşıyordu. Yine

de onun İslam'a ilgisi sadece bununla açıklanamaz. Yukarıda zikredildiği üzere bu neviden mültefit açıklamaların sıcaklığı bunu göstermektedir. Hangi hususiyet, ısrar ve yürekliliğin bu açıklamalarda yattığını anlamak istersek, o zaman en azından şairin çağdaşlarının İslam'a duydukları ilginin nereye kadar gittiğini kaba çizgileriyle bilmek mecburiyetindeyiz. Goethe'nin görüşlerinin ne derece tarihî şartları haiz olduğunu ve bizzat kendi his ve düşüncesinin nerede başladığını göz önüne getirmeliyiz.

Umumiyetle Batı, 7. yüzyıldan 17. yüzyılın sonuna kadar, aşağı yukarı bin yıl boyunca İslam'a karşı düşmanca bir duruş sergiledi. Evvela 17. yüzyılın sonuyla birlikte yavaş yavaş bir dönüm noktasına gelindi. İslam ile Hıristiyanlık arasında cereyan eden sayısız savaşlar önyargısız bir mütalaanın ortaya çıkmasına müsaade etmedi. Sadece şu kadarını hatırlatalım ki, Türklerin son kez Viyana'yı kuşatmaları bile 1683 yılındadır. Hıristiyan kilisesi temsilcileri tarafından Müslümanların diniyle mücadele etmek için Haçlı seferlerinden beri Avrupa'da birçok *Kur'an* tercümeleri yayınlandı. Bunların İslam dinine karşı aşırı düşmanca temayülleri, daha kapak sayfalarındaki polemiklerde, önsözlerde ve dipnotlarda kendini göstermektedir. Mesela, bu tarz bir Latince tercüme 1143 yılına aittir. Bu tercümenin sahibi Cluny başrahibi Petrus Venerabilis'tir. Bu neviden Almanca bir *Kur'an* tercümesi – İtalyancası numune alınarak- 1616 yılında Nürnberg'de yayınlanmıştır; bu tercüme orada görev yapan rahip Salomon Schweigger tarafından yapılmıştır. Avrupa'da Peygamber Hz. Muhammed'in hayatı hakkında yayınlanan diğer tasvirler de, aşırı düşmanca eğilimleri ortaya koymaktadırlar. Böylece Goethe döneminden önceki çağlar içinde İslam nazariyatı taraftarlarına karşı da düşmanca bir tavır takınıldığı pek karakteristiktir; bunun sebebi her şeyden önce çok yaygın hale gelmiş olan Türk düşmanlığıdır. İlk defa 1647 yılında belirli ölçüde insaflı bir *Kur'an* tercümesi yayınlanmıştır. Bu tercüme Mısır ve İstanbul'daki Fransız maslahatgüzar André du Ruyer tarafından yapılmıştır; bu zat metni Arapçadan Fransızcaya aktarmıştır. Goethe *Doğu Batı Divanı* döneminde du Ruyer'in 1770 yılına kadar en az sekiz baskı yapmış olan bu *Kur'an* tercümesini kullanmıştır. Hıristiyanlığın müdafii teologlara ve misyonerlere inançları yolundaki mücadelelerinde hizmet etmesi gereken *Kur'an* tercümelerine Ludovico Maracci'nin, filoloji bakımından Latinceye doğru tercüme edilen versiyonu da -ki, 1698 yılında Arapça metniyle birlikte neşredilmiştir- dâhildir. İtalyan yazar, Papa XI. Innozenz, bizzat kendisi bu tercümeye, bu dini tebliğ eden peygamber hakkında sadece "sözde peygamber" ibaresini eklemekle kalmamış, bilakis bu öğreti hakkında mufassal bir tenkit de ilave etmiştir. Goethe evvelki *Kur'an* tetkiklerinde esaslı bir şekilde Maracci'nin bu tercümesiyle meşgul olmuş ve ondan ilham almıştır. Hz. Muhammed'in bir yalancı peygamber olarak sunulduğu bu yazı, Pierre Bayle tarafından 18. yüzyılın tam da dönüm noktasında çok okunan *Dictionnaire Historique* içerisinde yayınlanmıştır. Söz konusu bu ansiklopedik

eser, Gottsched tercümesiyle Almanca konuşan çevrelerde geniş yankı bulmuştu. Goethe çocukluğundaki "kendini rahat bırakmayan bilgi ihtirası" dolayısıyla, babasının kütüphanesinde keşfettiği ve "bir labirentte kaybolur gibi içinde kaybolduğu" Bayle'nin bu tarihî lügatini okumuştu. Aşağı yukarı Bayle'nin bu lügatiyle aynı zamanda Fransa'da Barthélémy d'Herbelot'un meşhur ve muazzam lügati *Bibliothèque orientale* de yayınlanmıştı. Bu kamus, bir yönüyle Doğu ülkeleri hakkında muazzam bilgiler veriyordu; ancak şunu göz ardı etmemek lazımdır ki bir yönüyle de müellif İslam'a karşı hınç dolu önyargılar besliyordu. Goethe *Bibliothèque orientale*'i uzun zaman ve tekrar tekrar kullandı. O, *Doğu Batı* Divanı'nın oluşumu(veya hazırlanışı) esnasındaki poetik ve hakîmâne yaratıcılığı için bu esere sayısız ilham borçludur.

Hollandalı bilgin, Utrechtli şarkiyatçı Hadrian Reland'ın 1705 yılında kaleme aldığı *De religione Mohammedica* başlıklı eseri, Peygamber Hz. Muhammed hakkında verilen yargılarda pozitif bir dönüm noktası olmuştur. Reland İslamî öğretiyi önyargısız olarak anlatmaya gayret etti. Kısa zamanda eseri İngilizceye, Almancaya ve Fransızcaya tercüme edildi. Goethe, Frankfurt'taki kütüphanesinde bu müellifin şu kitaplarına sahipti: *Hn. Adrian Relands Weltberühmten Professoris der orientalischen Sprachen in Utrecht, Zwey Bücher von der Türckischen oder Mohammedanischen Religion* [...] Bu eser aslına sadık olarak tercüme edilmiş ve Mahl tarafından yayına hazırlanmıştır (Hannover 1717). Goethe, önceki eserlere kıyasla aynı zamanda Reland'ın İslam anlayışındaki objektifliğini de inceledi. Bizzat aydınlanma literatüründe bu eserin müstesna bir yeri vardır. Zira Bayle'nin lügati ve Herbelot'un *Bibliothèque orientale*'sinin gösterdiği gibi, bütün gayretlere ve dinî toleransa rağmen, eskiden olduğu gibi şimdi de genel olarak zamanın eğilimi Peygamber Hz. Muhammed'i bir yalancı olarak tanıtmak yönündeydi. Gerçi Ortaçağ'da olduğu gibi, Hıristiyanlığın üstünlüğünü ispatlamak için değil, fakat bundan böyle genel olarak İslam örneğinde vahye dayanan dinlerdeki hilekârlıkları ortaya çıkarmak hedefleniyordu. Vakıa Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed olmak üzere üç *yalancının* öğretileri çoktan Staufen Kralı II. Friedrich'e maledilmişti; ancak bu muhtevadaki eserlerin ispatı evvela erken dönem aydınlanmanın başında kabildi. O zamanlar Johann Joachim Müller adında Hamburglu bir hukukçunun 1688 yılında kaleme aldığı *De imposturis religionum* (Dinlerin Yalancılarına Dair[1]) başlıklı eseri büyük bir etki yaptı. Bu eserin sayısız kopyaları dolaştı ortalıkta, sonraları da baskıları ve iki Fransızca tercümesi. Allah'ın Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesi yolundaki talebi bu eserde barbarca bir düşünce tarzı olarak damgalandı. Yahudilik bu düşünceyi donuk bir ışığa çevirdi. Hıristiyanlığın Tanrısı kendi oğlunu çarmıha çektirmişse, burada onun için her şeyden önce inkişaf etmiş bir düşünce kendini gösterir. Aydınlanmacı düşünür Voltaire, ki daha sonra onun *Muhammed* trajedisine döneceğiz, rasyonel din kri-

[1] Winfried Schröder tarafından, Stuttgart/Bad Cannstatt 1999'da: Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Bd. 6. Serisi altında yeniden neşredildi.

tiğini gerçekleştirmek için Peygamber Muhammed'i sadece bahane olarak kullandı. Hatta K. E. Oelsner tarafından 1810 yılında Almanca olarak yayınlanan, Goethe'nin de *Divan* döneminde kullandığı Muhammed biyografisi, İslam dininin kurucusunun sahtekâr olduğu fikrinde ısrar eder.

Bunun ışığında bakıldıkta Reland'ın kitabı tabir caizse cesur bir savunma olarak yayınlanır; bizzat İslam için değil –bu o zamanlar, 1717 yılında hâlen tehlikeliydi- ama objektif olarak İslam'ın tetkiki bakımından böyleydi. Mukaddime'nin VII. paragrafında şöyle denilmektedir:

> Tanrı bütün insanlara akıl vermiştir; ben daima o kanaatteyim ki Asya, Afrika ve Avrupa'ya kadar yayılan bir din büyük ihtimalle insanları kendisine bent ediyor; bu öyle birçok Hıristiyan'ın hayal ettiği gibi saçma sapan ve çılgınca bir şey değildir.

Bir İslam sempatizanı kuşkusu uyandırmamak için Reland, İslam'ın inkâr edilmesi lüzumuna ve bu yabancı dine mesafeli durmak gereğine işaret etmek mecburiyetini hissediyordu. Maamafih Reland burada aşırı mübalağalı bir ifade tarzı kullanıyor ve bununla birlikte ciddi bir şekilde İslam'ı inceleme gereği üzerinde ısrar ediyordu. Tabii bunun, satır aralarını okumayı bilen okur için bir yazarlık hilesi olduğu açık seçik ortadaydı:

> Gerçi bu pek fena ve Hıristiyanlık için olabildiğince zararlı bir din; Hıristiyanlığı seven ve Kutsal Kitab'a inanan herkes bundan nefret etmeli. Maamafih bu böyle olmakla birlikte sırf bu yüzden insan onu araştırmamalı mı? Şeytanın derinliklerini ve hilelerini keşfetmemeli mi? Aksine insan onunla daha emin ve güçlü münakaşa edebilmek için onu iyi tanımaya gayret etmelidir.

Goethe ve onun aydınlama dönemi içerisindeki pozisyonun için, Reland'ın Önsöz'deki VIII. paragrafta gündeme getirdiği soru belirleyiciydi:

> Müslümanlar Kur'an'da olan her şeyi Allah'ın emri kabul ettiklerinden onlarla tartışılamaz; mesele bu ya da şu öğreti ve dinî merasimin iyi veya caiz olup olmadığı şeklinde cereyan etmez, (çünkü Kur'an'da olduğu için bunu ispat ederler), bilakis bütün tartışma, Kur'an'ın ilâhi bir kitap olup olmadığı noktasında kilitlenir.

Reland bu meseleye girmez, fakat her halükârda onu reddetmez. Daha çok o, bunu ilave bir soru ile karşılar; şöyle ki, bunca Hıristiyan'ın İslam ülkelerine seyahat etmiş olmasına rağmen, *"Niçin bu kadar az Müslüman bizim dinimize dönüyor?"* gibi bir soruyla misillemede bulunur; Goethe kesinlikle ve memnuniyetle şöyle bir cevabı nazar-ı dikkate alırdı:

> [...] Hayır, tartışmak istemelerinden değil; bilakis oraya seyahat eden Protestanların yahut protesto edenlerin kahir ekseriyeti gönülleri kazanmayı değil, aksine para kazanma yollarını arıyorlardı [...] İstanbul'da bir Türk diğer Türke bir şeyler anlattığında ve diğeri de olayın hakikaten böyle olup olmadığını sorduğu zaman, berikinin hemen buna isteksiz olarak şöyle cevap verdiğini duyacaktır: Benim Hıristiyan olduğumu mu söylemek istiyorsun? Sanki o şöyle diyecekmiş gibi: Kazanç elde etmek için yahut eğlence olsun diye yalan söylediğimi mi kastediyorsun? Ardımızdan böyle şeyler söylenmesinden dolayı utanması gerekmez mi insanın ve bu nahoş tecrübe her gün bu durumu kuvvetle teyit ettiği için bunu tekrar etmeğe gerek var mı?

Her halükârda Goethe'nin nazarında, hayatı boyunca *Kur'an*'ın da *İncil*'in yanında kutsal bir kitap olarak algılandığı kesindi. Bu bağlamda uzun zaman Araplar arasında yaşamış bir avukat olan George Sale'nin İngilizce *Kur'an* tercümesi, Avrupa'da İslam'ın değerlendirilmesi bakımından fevkalade önemli bir olaydı. 1734 yılında neşredilen bu tercüme –yayınlanmasından kısa bir zaman sonra Almanca, Felemenkçe ve Fransızcaya tercüme edilmiştir- Arapça orijinaline yakınlığı bakımından uzmanlar nezdinde büyük takdir görmüştür. Avrupa için bu tercüme yüzyıl boyunca *Kur'an*'la alakalı tüm meselelere ana malûmat kaynağı olarak kullanılmıştır. George Sale, tıpkı Adrian Reland gibi liberal bir tavırla hem İslam'ın tercihlerine ve hem de birçok konuda Hıristiyanlıkla uyuştuğuna işaret ediyordu. Goethe, George Sale'nin *Kur'an* tercümesinin değerini çok erken takdir etti ve buradan kendi şâirâne ürünleri için birçok yaratıcı ilham aldı.[2] *Divan* döneminde de o, yeniden bununla meşgul oldu ve bu suretle kendi çalışmaları için buradan beslenmeye devam etti.

Arap din kurucusunun [Hz. Muhammed'in] müessir bir savunması Henri de Boulainvillier'in terekesinde bulunmaktadır ve bu 1730 yılında Holland'da yayınlanmıştır *(La Vie de Mahomet;* avec des Réflexions sur la Religion Mahometane, et les Coutumes des Musulmans. Par M. Le Comte de Boulainvilliers, auteur de l'Etat de la France. Amsterdam M. DCC. XXX.) (*Muhammed'in Hayatı; İslam Dini ve Müslümanların Ahlâkı Üzerine Mülahazalarla.* Yazan: Graf Boulaivilliers, *"Fransa'nın Durumu"* başlıklı kitabın müellifi, Amsterdam 1730). Hz. Muhammed bu arada söz konusu eserde Allah'ın birliği öğretisini Hindistan'dan

---

[2] *The Koran commonly called The Alcoran of Mohammed.* Translated into English immediately from the Original Arabic; with explanatory notes, taken from the most approved commentators. To which is prefixed a preliminary discourse. By George Sale ... London MDCCXXXIV. - Fück onu söz konusu yerde, s. 104'de "klasik Kur'an tercümesi" olarak zikretmektedir. Goethe onun Almanca tercümesini kullanmıştır: *Der Koran, oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds* ... İngilizce tercümesi George Sale tarafından yapılmış, Almancaya Theodor Arnold tarafından aktarılmıştır. Lemgo 1746.

İspanya'ya kadar yaydığı için övülmektedir. Boulainvillier'in liberal düşünceleri, ispat edildiği üzere Voltaire'nin tefekkür tarzını da etkilemiştir.[3] Voltaire, 1756 yılında kaleme aldığı *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations (Milletlerin Ruh ve Ahlâk ve Umumî Tarihi Üzerine Denemeler)* başlıklı eserinde Boulainvillier ile benzeri vurgular yapıyor ve Hz. Muhammed'i –Konfuçius ve Zerdüşt'ün yanında- dünyanın üç büyük kanun koyucusu olarak övüyordu. Övgüsü şu hükmüyle zirve yapıyordu:

> Hiç şüphesiz o, çok büyük bir adamdı; [...] bir fatih, bir kanun koyucu, bir dünya hükümdarı ve genel kanaate göre, bir insanın dünyada oynayabileceği en büyük rolü oynamış manevî bir önderdi.

Nihâyet bunun tam aksi bir sunuş, Voltaire'nin gençlik yıllarına aittir. Bu eser 1741 yılında ilk defa sahnelenen dinî tenkit muhtevalı *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète (Fanatizm yahut Muhammed Peygamber)* başlıklı manzum trajedidir. Burada söylenmesi gereken şudur; Voltaire'nin her dine karşı olan nefreti/antipatisi Hz. Muhammed'in de genel olarak insaflı bir şekilde değerlendirilmesine engel teşkil ediyordu. Şunu da ilave etmek lazımdır ki Voltaire bu sahne eserinde Prideaux ve Bayle gibi adamların pek yaygın olan menfî Muhammed tasvirlerine iştirak ediyordu. Böylece İslam dininin kurucusu Voltaire'nin *Mahomet* trajedisinde kitleleri baştan çıkarıcı vicdansız birisi, fanatizminden dolayı cinâyet araçlarına başvurmaktan çekinmeyen bir kişi olarak ortaya çıkmaktadır. Maamafih bu sahne eserinin hususî bir özelliği daha vardı; burada müellif, -pek uygun olmayan bir tarzda- genelde din fanatizmine ve hurafelere karşı açtığı savaşta, özel olarak da Roma kilisesine karşı Arap din kurucusunu bir bahane olarak kullanıyordu. Bunun için Hans Haas (şu eserinde: *Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten (Çağlar Boyunca Hz. Muhammed Portresi)*, Berlin 1916, s. 20) şöyle yazıyor: *"Piyesin tümü Katolik Hıristiyanlığa, rahip sahtekârlığına ve hurafelere karşıdır; büsbütün dini hedef almıştır [...]. Voltaire'in cesareti olmuş olsaydı, trajedisi için konuyu kendi tarihimizde bulabilirdi. Bu ona çok riskli geldi."* Daha ileride Goethe'nin kendisi için hoş olmayan, kendisinin tercüme ettiği ve fazlaca değiştirerek sahnelenmesini temin ettiği bu esere dair tutumundan bahsedeceğiz.[4]

---

[3] *Le dîner du Comte de Boulainvilliers* başlıklı eserinde Voltaire, bilgin Kont Boulainvilliers'e Abbé Couet ile tartışmasında İslam'ın lehine şunu söyletir: «Du moins Mahomet a écrit et combattu; et Jesus n'a su ni écrire, ni se défendre. Mahomet avait le courage d'Alexandre avec l'esprit de Numa; et votre Jesus a sué sang et eau dès qu'il a été condamné par ses juges. Le Mahométisme n'a jamais changé, et vous autres vous avez changé vingt fois toute votre religion.» *Œuvres complètes* de Voltaire. [Kehl] 1785-1789. Vol. 36. s. 378.

[4] *Goethe und die arabische Welt* (Kuweit 1995, s. 181) başlıklı eserimin Arapça tercümesinde yayımcı Dr. Abdelghafar Mekkawi, yukarıdaki cümleye bir dipnot eklemiştir. Bu dipnotta o, Goethe'nin zikri geçen tercümeyle büyük bir yanlış yaptığını ve bizzat kendi kanatine aykırı davrandığını, bunun onun gibi bir şaire ve büyük bir insana yakışmadığını yazmıştır. Mazeret olarak ne ile-

Şimdi bakışımızı Almanya'ya çevirelim: Her şeyden evvel Leibniz,[5] Lessing ve Herder adları zikredilmeli; bunlar, İslam'ın insanî, açık görüşlü bir zihniyetle âdil bir muameleye tâbi tutulmasını sağlamaya gayret etmişlerdir. Lessing *Nathan der Weise (Bilge Natan)* başlıklı dramıyla dinî toleransın baş temsilcisi sayılmaktadır.[6] *Rettung des Hier[onymus] Cardanus* (1752) (*Hieronymus Cardanus'un Kurtuluşu*) başlıklı eserinde de –bir Müslüman'ın ağzından- İslam'a hitap eder; İslam ki Lessing indinde bir akıl dinidir. Herder ise geri kalanını yapar. Herder, *Ideen der Philosophie einer Geschichte der Menschheit* (*İnsanlık Tarihinin Felsefesine Dair Fikirler*), 19. Bölüm: Reiche der Araber (1791) (Arap Krallıkları) başlığı altında Hz. Muhammed'in "Allah'ın birliği inancı için ulvî heyecanını" ve "temizlik, namaz ve hayır işleri yoluyla O'na hizmet etme tarzını" takdir eder. Herder'in kanaati o idi ki, "Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin tefessüh etmiş geleneği, kabilesinin lehçesi ve şahsî kabiliyetleri adeta Hz. Muhammed'i kendinin üzerine ve ötesine taşıyordu." Dahası Herder, Müslümanların ulaştığı kültürün yüksek derecesini methediyordu; o kültür ki kaba sefahat ve vahşi gelenekleri içerisindeki Hıristiyan avamı hor görmelerini sağlıyordu. Şarabın yasaklanması ve temiz olmayan gıdalar, tefeciliğin ve kumarın haram edilmesi Herder tarafından vurgulanan temizlik ve saflık gayretleri arasındadırlar; İslam dininin müntesipleri bunlarla

ri sürülürse sürülsün ve hatta bizzat kendisi özür için ne söylerse söylesin durum değişmez. Goethe'nin Voltaire'in *Mahomet* dramıyla detaylı olarak uğraştığı tüm bölüm buna uygun olarak Arapça nüshasından çıkarılmıştır. *Kur'an*'ın Bakare Suresi'nin 256'ncı âyeti en çok iktibas edilen âyettir: *«Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.»* İnsanın hata olarak kabul ettiği şeyi haksız olarak okuyucuya da kabul ettirmek mecburiyetinde olduğunu zannetmesi nasıl bir şüpheciliktir! Burada dörtyüz yıldan beri insanlığın hizmetine sunulmuş olan ve *El-Furkan* (hakkı batıldan tefrik eden) olarak adlandırılan *Kur'an*'ın ikna gücüne karşı nasıl bir suizanda bulunuluyor! (Yazarın dipnotu)

5 *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Amsterdam 1710 ff. başlıklı eserinde Leibniz, Peygamber Hz. Muhammed'i medhüsenaya layık görür; çünkü o tabii dinden sapmamıştır; onun inanan taraftarları Hz. Ibrahim ve Hz. Musa tarafında kurulan ve Hz. İsa tarafından halkların dini haline getirilen dini Asya ve Afrika halkları arasında yaymışlardır. Karşılaştırınız: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften.* Hg. von C. L. Gerhardt, 7 Bde. 1875-1890. Bd. 6 (Nachdruck Hildesheim 1961).

6 Burada sadece Yahudi bilge Nathan değil, bilakis Müslüman Sultan Selahaddin ve kızkardeşi Sittah da Hıristiyan, genç ve hırçın mabed hükümranına tolerans göstermesini tavsiye etmektedirler. Lessing, Almanya'daki ilk oryantalist Johann Jakob Reiske ile dosttu; bu zatın yegâne gayesi, tıpkı kendinden öncekiler gibi İslam öğretilerini çürütmek yahut olsa olsa İbranicenin yanında en önemli semitik dillerden olan Arapça tetkikleri marifetiyle *Ahd-i Atik*'e derin bir şekilde nüfuz etmek değildi. Aksine o, gerçekten humanist karakterli bir gaye takip ediyordu. Daha doğrusu Arap-İslam kültürünü bizzat meraktan araştırıyordu. Onun etkisi altında Lessing, İslam tarihine ilgi duymaya başlamıştır. Lessin dostlarıyla birlikte, *Des Abtes von Marigny Geschichte der Araber unter der Regierung der Califen* (Bd. 1-3. Berlin und Potsdam 1753) başlıklı eseri Fransızcadan tercüme etmeye başlamıştı. Krşl.: Wulf Piper: *Die Welt der Araber in Büchern einer Alten Bibliothek.* Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1983. Ausstellungskatalog Nr. 39. (Yazarın Notu)

Allah'a, dünyanın hâkimi ve hükümdarına kulluk etmeye gayret ediyorlardı. Bu temizlik gayreti hem de titizce günlük namaz, hayır işleri ve *Kur'an*'ın emrettiği Allah'a teslimiyet: bütün bunlar Müslümanların ruhuna huzur verir ve karakter birliği sağlar.

Herder'in *Kur'an*'a derin saygı duyduğunun bariz işareti kendi iddiasında yatar:

> "Şâyet Avrupa'nın Alman galipleri, Arapların *Kur'an*'ı gibi dillerinde klasik bir kitaba sahip olsalardı, bu Latince kitap [Kitab-ı Mukaddes] asla dillerinin maliki olmazdı ve aynı zamanda soylarının birçoğu çılgınca helak olup gitmezdi."

Demek ki biz Goethe devrinde İslam'ın yüzyıl boyunca alışıldığından daha serbest ve daha bîtaraf değerlendirilmeye başladığını görüyoruz. Burada unutulmaması gereken şudur: Daha tarafsız bir görüş noktasına yükselme kudreti gösterenler her zaman yalnız münferit kişiler olmuştu. Zihniyet ve düşünce tarzlarını asilleştirmek üzere önyargılı görüşleri ortadan kaldırmak ve halkın zihnini aydınlatmak doğrultusunda gayret sarf eden o devrin sözcülerinin pek az olduğu söylenebilir. Buna karşılık o dönemde yaşayanların ekserisi, İslam'la meşgul oldukları kadarıyla, uzunca bir zaman daha genellikle anlayışsız ve müsamahasız davrandılar.

2. İslam dinine duyulan şahsî alâka

GOETHE'nin İslam karşısındaki tavrı başından beri –ve bu asıl belirleyicidir- tek başına, münhasıran müsamaha gayretleriyle birlikte ileri bir Aydınlanma zihniyetinden ve geçmişin hatalı kararlarını düzeltme gayretlerinden hareketle belirlenmemiştir. Daha ziyade o, Hz. Muhammed ve onun dinine karşı çok şahsî bir münasebet içine girmişti. Bu yüzden onun İslam hakkında onayladığı hükümler itiraf bakımından, Almanya'da bir yazarın bu mevzuda serdetmeğe cesaret ettiği her şeyi çok aşar. Goethe, İslam'la alakalı kesin müspet alakasını, İslam'ın bazı esas öğretileriyle kendi inancı ve düşüncesinin benzer ve uyumlu olması sayesinde edinmişti. Bu onda açıklaması çok kolay olan derin bir sempati uyandırmıştı; işte bu cüretkâr itiraflar, burada bazı örneklerden aksettiği üzere, böyle bir sempatiden kaynaklanıyordu.

Herder vasıtasıyla Goethe, çok erkenden, muhtemelen daha Strasburg'ta 1770/71 kışında *Kur'an* okumaları için teşvik edilmişti. Çok geçmeden Hz. Muhammed Peygamber'e ve İslam'a alışılmışın ötesinde bir içtenlikle katıldığına dair belgelere rastlıyoruz. Goethe'nin yaşlılık döneminde kaleme aldığı *Doğu Batı Divanı*'nda gösterdiği *Kur'an*'a ihtiramın altyapısı işte o zamanlar oluşturuldu. Söz konusu *Divan* İslam ve *Kur'an*'ın kıyas kabul etmez tarzda tebcil edildiği bir eserdir.

Genç Goethe daha o zamanlar Müslümanların bu kutsal kitabına karşı yoğun bir alaka duyuyordu. Esaslı bir şekilde İslam'ı tetkik etmek, genel olarak o zamanlar dinî "tolerans" ve peşin hükümlerden uzak düşünmeye önem veren entelektüel gençliğin şiddetle arzuladığı bir şeydi. Goethe'nin *Şiir ve Hakikat* (12. Bölüm) başlıklı kitabında bildirdiği üzere tolerans, "o zamanların parolası" idi. İşte bu aydınlanmacı tolerans anlamında o, *Kur'an*'ı *İncil*'in ve başka kutsal metinlerin yanı sıra, var olan ve insanlığın büyük bir bölümünün kutsal addettiği müşahhas bir örnek olarak görüyordu. Genç Goethe piyetist (hissîliğe istinat eden inanç tarzı, zühdiyeci) arkadaşlarıyla yaptığı tartışmalarda daha o zamanlar toleranslı davranış tarzı için mücadele ediyordu. Bu anlamda o, *Frankfurter Gelehrten Anzeigen*'ın bir çalışanı olarak, yalnız alışılmış *bir tek* dini kabullenen katı Ortodoks Hıristiyan görüşe karşı çıkıyordu. Kırk yıl sonra, *Doğu Batı Divanı*

döneminde, muhalefeti, romantikler arasında zuhur eden Almanlıkla Hıristiyanlığı aynîleştiren sofu görüşe yönelmişti. Bunlar Goethe'nin *Kur'an*'ı ve bununla birlikte İslam'ı yeniden görüş alanına almasına sebep oluverdiler.

Goethe'nin erken dönem *Kur'an* çalışmalarında, kesinlikle çoğu kez ardında belirsizlikten öte bir şey saklı olmayan dinî tolerans mevzubahis değildi. Goethe'nin *Kur'an* incelemeleri, daha çok kendisi tarafından ulaşılabilen bütün dinî inançları tanıma yönündeki şiddetli karakteristik arzudan kaynaklanıyordu. *Şiir ve Hakikat* (1. Kısım, 1. Bölüm)'de Goethe'nin daha çocukluğundan itibaren nasıl kendine göre bir din aradığı izah edilmektedir. Otobiyografisi, *"Göklerin ve yeryüzünün yaratıcısı ve koruyucusunun asla pederâne"* bir davranış sergilemediği, Lizbon'daki zelzeleden mülhem ifadesindeki beyanları, 1755 yılındaki inanç krizini müteakiben bu dinî yönelimlerin ana safhalarını ortaya koyar. Bunun hemen akabinde, delikanlı resmî kilise ile hizipçiler, piyetistler, Herrnhuter tarikatı (Bohemya rahiplerinden çıkan, Kont Zinzendorf'un 1722 yılında Lüzas kentinde kurduğu Protestan dinî cemaati), yani "ülkedeki sessizler" arasındaki ayrılığı fark etmeyi öğrenir ve bizzat kendi şahsî dinini oluşturmaya koyulur. Goethe'nin, bir çocuk olarak *"Doğrudan doğruya tabiatın kadir Tanrı'sına yaklaşmayı aradığını"* ifade etmesinde geç dönem panteizmine dair bir önsezi hissedilir. Lizbon zelzelesinden sonra altı yaşındaki Goethe'nin artık insan suretinde bir Tanrı tasavvuru yoktur: *"Küçük delikanlı bu varlığa bir suret veremiyordu; hülasa O'nu kendi eserlerinde arıyordu."* Tanrı'ya ibadet için kendi ritüelini buluyordu: O, inandığı tabiat tanrısına tabiat ürünlerini istif ettiği farklı basamaklardan oluşan piramit formunda bir sunak oluşturmuştu. *"Herkes bunun içinde sadece parlak toprak ürünleri görüyordu; buna karşılık delikanlı ne gördüğünü saklamayı pekâlâ biliyordu."* Otobiyografi, güneş çatıların üzerinden zuhur ettiğinde "genç rahip"in büyüteç ile nasıl buhurdanlıkları tutuşturduğunu ve bunların hafiften yandıkça hoş bir koku yaydıklarını tasvir eder. *"Her şey arzulandığı gibi oluyordu ve ruhanî âyin mükemmeldi."*

Dinî tekâmülünün en önemli anları, *Şiir ve Hakikat*'e göre, şöyledir: Klopstock'un *Messias*'ı marifetiyle küçükte yaratılan duygu ve heyecan, *Eski* ve *Yeni Ahit*'in mükemmel bir "İncil hâkimiyeti" oluşuncaya kadar ana dillerde tetkiki, muhtemel rivâyetlerin çelişkilerinin farkına varılması, diyaloglara dayalı şerhlerin derinlemesine incelenmesi, tüm ayrıntılarıyla tasvir edilen bir vecd ü istiğrak ile *Eski Ahit*'te zikredilen pederşahîlerin dünyasına nüfuz etmek. Bu sonuncu hal hakkında Goethe, otobiyografisinde şöyle demektedir:

> "İşte böylece istekle Şark diyarlarına hicret ederdim; Musa'nın ilk kitaplarına dalar ve orada dağınık halde yaşayan çoban soyları arasında, hem büyük bir yalnızlık ve hem de en büyük topluluklar arasında bulurdum kendimi."

Hayat hikâyesinin ikinci bölümünde Goethe, Protestan cemaatlere intisap edenlerin zavallılığına karşı duyduğu iç isyanı dile getirir; burada o, kalpte hissedilen dinle kilisenin vaz'etiği haricî din arasında bir uyum, bir bağdaşma arzu ediyordu. Kilise ve altarda kararlı dönüş, dinî tekâmülün bir sonraki istasyonudur ki, bu Leipzig Üniversitesindeki öğrenimle aynı zamana denk gelir. Ağır bir hastalığın ardından bilgin Ernst Theodor Langer tarafından *Yeni Ahit* hakkında yapılan yoğun konuşmalara dönüş gerçekleşir. Bu zat *İncil*'i pek iyi bilen Goethe'den "sadık ve iyi hazırlanmış bir mühtedi" kazanır. Ruh ve bedenden muzdarip Goethe'nin Frankfurt'a avdetinde dâhiyane piyetist Susanne von Klettenberg ile bir dostluk ilişkisi gerçekleşir. Bayan Klettenberg onda "bilinmeyen bir kurtuluş için can atan bir cevher" bulur. "Bu bağlamda tabiatın sırları"nı tanımak üzere Yeni Eflatuncu okulun "mistik kimya-simya kitapları" okunur. Bundan başka Arnold Kirchen- ve Zındıklık tarihinin büyük etkisi zikredilmeğe değer:

> Onun düşünceleri benimkilerle pek uyum içerisindeydiler. Onun eserlerinde beni bilhassa keyiflendiren şey şuydu: Bugüne kadar bana kaçık yahut Allahsız olarak takdim edilen bazı zındıklardan faydalı bir kavram elde ettimdi. Çelişki ruhu ve paradoks hazzı hepimizin içine yerleşmiştir. Gayretli bir şekilde çeşitli fikirleri okuyordum. Her insanın sonunda kendi dininin olduğunu yeterince sık duyduğum için, artık bizzat kendime bir din teşekkül ettirmekten başka hiçbir şey bana tabii gelmiyordu. Ve ben bunu bir hayli rahat ve huzur ile yapıverdim.

Yukarıdaki iktibasın alındığı *Şiir ve Hakikat*'in sekizinci bölümü, "ezelden beri bizzat kendini ortaya koyan" ve bütün yaratılışın *"Bir çözülüş ve tekrar aslî duruma dönüş olmaktan öte bir şey olmadığı"* şeklinde ifade ettiği ulûhiyete dair o zamanki fikirlerin tasviriyle nihâyet bulur. Hayatının bir sonraki bölümünde, yani Goethe'nin 1770/71 yıllarında Strasburg'taki hukuk tahsilinin sonuna kadar geçirdiği bölümünde, başkaca şeylerin yanı sıra kendisinin *Kur'an* ile iştigal etmesini sağlayan Herder ile ilk karşılaşması gerçekleşir.

Hayatının son dönemindeki *Kur'an*'dan seçme âyetler bu döneme aittir, Frankfurt ve Wetzlar'da buluruz onu. Müstakbel kayınbiraderi J. G. Schlosser'in 25 Şubat 1772 tarihinde Gleim'a yazdığı üzere, o zamanlar dostları Goethe'nin "ruhunu arındırmak için" "çok ciddi gayretlerine" şahit olurlar. Hz. İsa'nın doğru anlaşılması için dindar arkadaşlarıyla yaptığı tartışmalar gelecek yıl da devam edecektir. *Şiir ve Hakikat*'te, bir ve aynı olan bir inancın farklı şahıslarca düşüncelerine göre değiştirildiğini o zamanlar nasıl müşahede ettiğini anlatır. Bu durum bizatihi şairin kendisi için de geçerlidir. Nitekim şair kitabın III. Bölümü, 14. faslında şunu tespit eder:

> "Benim İsa'm da benim anlayışıma uygun olarak kendi suretini almıştı."

Bu bağlamda o şu kanaati temsil eder:

> Bizim en yüce varlığı nasıl düşündüğümüz, "sair muacceliyetlerimize, evet şartlara bağlıdır." "İnanç; herkesin muktedir olduğu ölçüde kurban vermeğe hazır olduğu; kendi hissini, idrakini, tasavvurlarını içerisine attığı ilâhî bir kaptır."

Goethe'nin *Kur'an* incelemeleri, senkretizme dayalı seçenekleri dışlamayan, bilakis memnuniyetle kabul eden bu toplu gelişmeler bağlamında görülmek durumundadır.

İslam'ın kutsal kitabına Goethe'nin gösterdiği saygı, hayranlığının yanı sıra bu kutsal kitabın bilhassa dilden mülhem değerine dayanıyordu. Gerçi o *Kur'an*'ı orijinal dilinde okuyamıyordu, fakat onun olağanüstü ince edebî hissi, metninin kalitesini anlamasına yetiyordu; yeter ki *Kur'an* eksiksiz bir tercüme ile önünde bulunsun. Eğer Herder *Kur'an*'ı bir dil âbidesi olarak övüyorsa, bu demektir ki aynı mukaddes kitap onun genç dostunda da tam bir yankı bulacaktır. Goethe bunu tekrar be tekrar ifade etmiştir: *Doğu Batı Divanı*'nın baskı için kullanılmayan bir tanıtım notunda şiar, "hayreti mucip *Kur'an*"ı Arap şiirinin diğer eserlerinin yanına yerleştirir. Goethe *Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Araştırmalar* kısmının "Muhammed" bölümünde *Kur'an*'ın üslup güzelliğini şu sözlerle över:

> "*Kur'an*'ın üslûbu [...] kati, büyük, müthiş, yer yer gerçekten ulvîdir."

Goethe'nin ifade tarzına âşina olanlar bilirler ki *"gerçekten ulvîdir"* ifadesi, onun edebî bir şaheseri tasvir edebilmek için kullandığı en yüce sıfatlar arasındadır.

Her şeyden evvel *Kur'an*, Goethe'ye dinî alakalarından dolayı çok çekici gelmiştir. İslam dinînin asıl esasları, *Kur'an*'ın bildirdiği üzere, onun kendi dinî ve felsefî kanatlariyle bağdaşıyordu. Bu esaslar şunlardı: Tevhit inancı, Allah'ın tabiatta tecelli ettiği ve vahiy yoluyla farklı peygamberlerin insanlığa dini tebliğ ettiği, "mucize"yi reddetmek ve imanın hayır işlerinin gerçekleştirilmesinde müessir olduğu. Goethe'nin İslam'ın temel esaslarıyla geniş kapsamlı bir uyum içerisinde bulunması, içinde çok yoğun bir akrabalık hissinin uyanmasına sebep olmuştur ki, burada şu söylenebilir: bu alakalar olmamış olsaydı onun o büyük şaheseri, *Doğu Batı Divanı* çok zor meydana gelecekti. Başka bir ifadeyle İslâm'ın onu büyülemesi hayatının sonuna kadar devam etti, hattâ ileri yaşlarda öylesine bir aşinalığa yükseldi ki 71 yaşındaki şair 11 Mayıs 1821 yılında dostu Zelter'e şu satırları yazabiliyordu:

Bu arada tekrar yeni şiirler birikiyor Divan için. Muhammedîlerin bu dini, mitolojisi, âdetleri şiire enginlik veriyor sanki benim yıllarıma yakışırcasına. Allah'ın irâdesine mutlak surette teslimiyet, muttasıl hep yenilenen dairevî ve helezonî tarzda bir dünya hengâmesi ihata eden neşeli bir bakış, aşk, iki dünya arasında kalma temayülü, gerçek olan her şeyin arınması, sembolik olarak çözülüp dağılması. Bundan öte ne ister ki büyükbaba?

3. *Götz von Berlichingen* (1772)'de *Kur'an*'ı hatırlatan benzerlikler

GOETHE'nin *Kur'an* bilgisine dair en erken ve kesin emarenin, kendisini bu kitapla meşgul olmaya teşvik eden rehberine yazdığı bir mektup olmadığı tesadüfî değildir. 1772 yılında Goethe Wetzlar'dan Herder'e şöyle yazar: *"Musa'nın Kur'an'da dua ettiği gibi dua etmek istiyorum: Tanrım, göğsüme ferahlık ver."* Bu alıntı *Kur'an*'ın 20. Suresinin 26. âyetidir. Ağustos 1771 ile Mayıs 1772 arasında kaleme alınan *Götz* başlıklı eserin ilk nüshasında haklı olarak Herder'e yazılan bu mektupta geçen *Kur'an* âyetine işaret edildiği hatırlatılır. Orada Götz kardeşi Martin'e der ki: *"Allah göğsünü ferahlatacaktır."* Burada da Goethe'nin *Kur'an*'ın o âyetini düşündüğü, her şeyden evvel bir faraziye olarak kalmaktadır; tabii yalnızca Herder'e yazılan bu mektuptaki söz ile benzerliğinden hareket edilecek olursa. Ancak söz konusu metnin derûnî irtibatları nazar-ı dikkate alındığı zaman bu faraziye güçlenir.

Kur'an'da Musa'nın göğsünü ferahlatması için Tanrı'ya duası evvela müteakip âyetlerde, Goethe tarafından iktibas edilmeyen âyetlerde (Sure 20, Âyet 33 vd.) konkre olarak zikredilir. Orada şöyle söylenmektedir: Allah'tan *"dilindeki tutukluğu çözmesi"* ve bir yardımcı vermesi istenir. Musa kardeşi Harun'u kendisine vezir yapmasını, dilindeki tutukluğu gidermesini, işlerini yapabilmesi için güç ve kuvvet vermesini ister: *"Beni onunla destekle, onu görevimde ortak kıl."* Goethe Herder'e yazdığı mektupta, âyetin sadece başını iktibas etse de aslında bütün bu metin parçası aklındadır. Bunu *Kur'an* âyetlerinin bilhassa sıralanışı ortaya koymaktadır. Bunun hemen öncesinde Goethe, sanatkârane ifadeyi öğrenmek ve "üstatlık" için sarf ettiği gayretleri anlatmaktadır. Pindar'da okuduğu üzere o, karanlıklarda nefes darlığı çekerek emin olmayan adımlarla yürümek istemiyor. *Kur'an*'ın Musa'nın dilindeki tutukluktan bahseden o bölümü, –Goethe'nin onu adlandırdığı gibi- acı dolu "Philoktet'in durumu"na telmihtir. O, -böylesine önemli bu mektubun ikinci bölümünde- açıkça şunu ifade ediyor; o, Herder'i teşvik edici bir dost olarak arzuluyor; onunla birlikte çalışmayı, onun varlığını özlüyormuş. *Kur'an*'ın o âyetinde Musa'nın Harun'u yardımcı olarak talep etmesi tam

da Goethe'nin durumuna uymaktadır. Goethe, *Kur'an* uzmanı olan Herder'den iktibas edilen âyeti tamamlamasını ve bunu bir ima olarak anlamasını bekliyordu. Bununla birlikte *Kur'an*'ın bu âyetleri böylece ilk konudan ikinci asıl konuya geçişi gâyet sanatkârane bir tarzda sağlar. Goethe'nin Harun'dan yardımcı olarak bahseden girişi izleyen bölümü atlamış olması, Hartmann'ın üslûbundaki o kâhince karanlıktan mülhemdir. *Şiir ve Hakikat*'te etraflıca anlatıldığı gibi, Goethe o zamanlar bu üslûba kaptırmıştı kendini ki orada da Herder'in etkisi vardı.

Bunun dışında Herder daha sonraları bizzat kendi eserlerinde *Kur'an*'ın söz konusu âyetlerine temas eder. 1770 yılında kaleme aldığı *Plastik* başlıklı bir makalesinde (Üçüncü paragraf) genel olarak şöyle denir: *"Yüce, ihtişamla kubbeleşmiş bir göğüs, hisse daima bencil olmayan bir düşünce istidadı, asil bir kudret ve kudretli hükümler fikri verir."* 1778 yılında aynı başlıkla neşrettiği bir yazısında (Üçüncü paragraf) da şöyle denir:

> "Sînesi hür bir insan tüm dünyada hür ve asil addedilir. Ona bir şeyler güvenilir, elbette o *soluk alıp verebilir.* [...] fıtrattan basık, nefes darlığı çeken Argios'un oğlunun göğsünü andıran göğse karşılık da kapalı, iç içe sıkışmış, yerlerde sürünen bir cesaret hayra alâmet değildir. Buna rağmen asil adam çoğu zaman soylu kabuller vasıtasıyla galip gelmiştir. Kur'an'ın dediği gibi Allah, *onun göğsüne ferahlık vermiş* ve onu sıkıştıranlar önünde soluklandırmıştır."

Dostluk motifi de Herder tarafından bu bağlamda zikredilmektedir.

O zamanlar Goethe, Herder'de "büyük insan"ı görüyordu; onu kılavuz kazanmak esas arzusuydu. Bunu 1772 yılının hemen başında yazdığı bir mektupta hararetle dile getirmişti. Burada mevzubahis edilen Temmuz 1772'de kaleme alınan mektup, ikinci bölümünde aynı arzuyu bir şikâyetle birleştirir ki bu, Herder'in böyle bir işbirliği yapmasına engel teşkil eder. Yaşlı ve üstün olan anlayış ve sabırdan mahrumdu; daha genci bundan dolayı sukut-i hayale uğramıştı. Bu neviden bir hayal kırıklığına sebep şikâyet, Temmuz mektubunda geçen diğer asıl sebeplerle birlikte *Götz* dramının ilk halinin 2. sahnesinde (sonraki metinlerde 1. perde, 4. sahnede) yer alır. İmdi bizim yöneleceğimiz bu sahnede, sadece bahsi geçen *Kur'an* âyetleri Temmuz mektubunu hatırlatmakla kalmaz; burada bir bağdaşma da vardır.

"Allah göğsüne ferahlık versin" sözü, aynı zamanda *Götz*'ün ilk temsilinde muhteva bakımından olduğu gibi bulunduğu yer bakımından da Herder'e yazılan mektubun işlevi ile benzer fonksiyona sahiptir. Kendisine hitap edilen rahip Martin, hayranı olduğu Götz ile buluştuktan sonra hızlanır. Hiç düşünmeden Götz ile birlikte savaşma arzusunu duyar, fakat sonra vücudunun zayıflığı ve antrenmansızlığının "zırhı taşımayı" imkânsız kıldığından şikâyet etmeye başlar.

Kendi açısından Martin'i beğenen Götz, memnuniyetle onu mücadele arkadaşı olarak kabul ederdi, fakat şikâyetlerinden dolayı bunun mümkün olmadığını anlıyor. Vedalaşırken onu şu sözlerle teselli eder: *"Cesaretli ve sabırlı olun; Tanrı göğsünüze ferahlık verecektir."* Hemen bunun ardından –Herder'e yazılan mektubun kompozisyonu ile benzerlik göze çapmaktadır- samîmi dostluk yemini ve dostluk isteği gelecektir. Martin, Götz'ü demir elinden tanır ve o eli öper, mukaddes bir emânet gibi ona hürmet eder ve Götz'ü asla bir daha unutmayacağını beyan eder: *"Onu gördüğümde göğsüm nasıl da daraldı [...] Böylesine büyük bir adam görmek ne büyük bir sevinçtir."*

Her iki seferinde de, Herder'e yazılan mektupta ve Götz'deki söz *"Allah göğsüne ferahlık verir"* ifadesinde, muhtemel bir müridin yetersizliğine ve büyük bir adamla dostluk isteğine dair şikâyet konularında durum bu minval üzeredir; bunlar kelimesi kelimesine *Kur'an*'ın o âyetiyle uyum içerisindedir. Bunun arkasında Goethe'nin Herder ile alakalı intibaları yatmaktadır. *Götz*'ün ilk yazılımındaki aynı sahne, önceden Herder'le ilişkilerinin daha realist yansıtılmasını sağlarken Goethe, burada durumu kendi ümitleri perspektifinden şekillendirmektedir. Goethe, Temmuz 1772'de Herder'e yazdığı bizi meşgul eden mektupta, hem de çok aydınlatıcı bir yerinde bu konuda konuşur; Musa'nın yardımcı olarak kardeşi Harun'u talep ettiği *Kur'an* iktibasının hemen ardından. Bahsi geçen sözler şöyledir:

> Gün geçmiyor ki sizinle sohbet etmeyeyim. Çoğu zaman yalnız onunla yaşanır diye düşünüyorum. Olacak, olacak. Göğsü zırhlı genç çok erken gelmek istiyordu birlikte ve çok hızlı at koşturuyordu. Yeter, artık avare olmak istemiyorum, kendi yoluma devam etmek ve kendi işimi yapmak istiyorum. Bir daha bir araya gelirsek, devamı gelecek.

"Zırhlı delikanlı" ile kastedilen *Götz*'ün "oğlan"ı Georg'tur; onun sahneye çıkışı *Götz*'ün eski yazımının 2. sahnesinde Birader Martin'den öncedir. Georg orada bir erişkinin zırhıyla görünür ve birlikte savaşmak ister –tıpkı sonradan Martin'in yaptığı gibi-, ancak genç olduğu için Götz tarafından reddedilir. Herder'in reddedişinden mülhem Goethe'nin bu sukut-ı hayali, Georg'un sahneye çıkışında şairane bir motif oluvermiştir. Aynı şekilde Goethe'nin Herder için duyduğu saygı ve dostluk da Martin'in sahneye çıkış bölümünde aynı rolü oynamıştır. *Götz*'ün eski yazımının 2. sahnesinin tümünde Herder'e o derece bir saygı müşahede edilmektedir. Goethe'nin Temmuz 1772'de Herder'e yazdığı mektup ile bu sahne arasındaki çok çeşitli paralellikler açıkça ortaya koymaktadır ki her iki metinde ifade edilen veciz söz, yani *"Allah göğsüne ferahlık versin"* sözü, ortak bir fikir arka planına, yani *Kur'an*'ın 20. Suresine dayanmaktadır. *Götz*'ün 1773 yazına ait sonraki metninde (sahne için çalışılmış olan) Goethe, Götz'ü Martin'le konuşturduğu bölüme, şu sözleri ilave etmiştir:

"Kim bilir biz birbirimizi bir daha nerede bulacağız? Mert olarak yolunuza devam ettiğiniz müddetçe, ben de kendi yoluma devam edeceğim; böylece herhangi bir yerde tekrar buluşacağız."

Bu dahi Temmuz 1772'de kaleme alınmış Herder mektubundan bir yankı olarak gözükmekte ki, burada şöyle denilmektedir: *"Ben [...] kendi yoluma devam etmek ve kendi işimi yapmak istiyorum; tekrar buluşuruz, o zaman başka şeyler olacak."* Goethe sonraları Herder ile bir araya geldi ve onda en azından bir süreliğine 1771/72 yıllarında arzuladığı yardımcıyı buldu. Bunun dışında birader Martin'in Götz sahnesindeki beyanı da *Kur'an*'ı hatırlatır: *"Şarap içmeme müsaade yok"*; Götz ile onun arasında paradoksları bol olan şarap içiminden tarafa yahut buna karşı bir konuşma, ilhamını buradan almıştır. *Kur'an*'da bu mevzu ile alakalı bir hayli yorum vardır: Allah'ın lütuf ve ihsanın bolluğunun bir işareti olarak *Nahl* Suresi'nde şarap övülür, fayda ve zararlarının tartılacağından *Bakara* Suresi'nde bahsedilir, namaza sarhoş olarak yaklaşmama konusunda *Nisa* Suresi'nde ve nihâyet şeytanın bir oyuncağı olarak şarabın tümüyle lânetlenmesi *Maide* Suresi'nde geçer. Bütün bu âyetler Goethe'yi mutlu eden bir coşku vermiş olabilirler.

Bütün bunlardan anlaşılan o ki Goethe, *Götz*'ün ilk nüshasını kaleme aldığında *Kur'an*'a tamamıyla vakıftı ve İslam'ın bu ilahî kitabının çok yüksek değerini takdir ediyordu. O zamanlar o, *İncil*'e istinat eden birisi kadar bu kutsal kitaptan bilerek iktibas ediyordu. O zamanlara ait olan iktibaslar da *Kur'an*'dan alınmıştır ki, bunların yazılı bulunduğu ve bizzat Goethe'nin el yazısıyla yazılmış iki boy kâğıt da mahfuzdur. Bu iktibaslar Megerlin'in Eylül 1771 tarihli tercümesinden ve Maracci'nin Latince tercümesinden alınmıştır. Bu seçme iktibaslar –takriben iki düzine âyet- *Götz* ve Herder'e yazılmış mektupta sözü geçen yerleri de ihtiva ederler: *"Tanrım göğsüme ferahlık ver."* *Kur'an*'dan Goethe'nin not ettiği diğer yerler de bunu yani İslam'ın hangi öğretilerinin ona bilhassa hitap ettiğini ortaya koyarlar. İleride göreceğimiz üzere bunlardan bazılarını, daha sonraki eserlerinde yeniden ele almıştır.

4. *Kur'an*'dan seçme âyetler (1771/1772) ve *Kur'an* mütalâaları (1772)

22 Aralık 1772 tarihinde *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* gazetesinde kritik bir haber yayınlandı; Goethe yılbaşından beri bu gazetenin bir çalışanıydı ve bu haberin Goethe'nin kaleminden çıktığı kabul ediliyordu:

> *Megerlin'in Kur'an'ı.* Bu sefil ürün [önce zikredilen kitaplardan] çok daha baştan savma tercüme edilmiştir. Biz arzu ederdik ki onun [*Kur'an*'ın] günün birinde bir Alman tarafından şarka has bir gökyüzü altında başka bir tercümesi yapılıversin ve bu Alman, şaire ve peygambere mahsus hislerle bir çadırda Kur'an okusun ve onun künhünü kavramak için ruhen yeterli bir sezgiye sahip olsun. Zira *Sale* bizim için bundan başka nedir ki?

Konuşma o zamanlar *Türk İncil*'i başlığıyla yeni neşredilen bir *Kur'an* tercümesi hakkındadır. Arapça aslından bizzat [...] M. David Friedrich Megerlin tarafından yapılmıştır. Profesör (Frankfurt am Mayn 1772) Megerlin, *Kur'an*'ı direkt Arapça aslından tercüme eden ilk Alman'dı; çünkü, kendisinin önsözde gururla açıkladığı gibi, "Şerefimizi korumak ve kendimize ait Arapçadan güzel yeni bir tercüme görmek için" "biz Almanlar buna çok ehemmiyet vermek mecburiyetindeyiz." diyordu. Bununla birlikte Megerlin konuyla ilgili olarak asla açık fikirli ve liberal davranmıyor. Daha kapak sayfasında bakır bir gravür üzerinde şu açıklamaya rastlanıyor: *Muhammed Sahte Peygamber*. Önsözde ise Megerlin Hıristiyanların dogmatik temsilcilerinden gelecek saldırılara karşı kendini emniyete alır. Şöyle ki o, *"Muhammed'in 13 Apokalipze'nin gösterdiği hayvan, sahte peygamber ve en büyük deccal"* olduğunu iddia eder. Megerlin, *Kur'an*'ı "Yalanlar Kitabı" diye damgalar. Bu tercüme, "Almanlar"ın,

> "deccal Muhammed'i [...] daha iyi tanımalarına ve bu şiddet yanlısı, gaddar devlete ve Kur'an'da geçen bu sahte dine yakında bir son vermesi [...], böylece İsa'nın ve yalnız onun mutluluk verici İncil'inin hâkim olması ve yükselmesi için Allah'a dua etmelerine" hizmet etmeliymiş.

O zaman Muhammedîler, Yahudiler ve münkirler makul bir tedbir ile yavaş yavaş İsa'nın koyun ahırına aktarılmış olacaklar.

Peygambere karşı bu derece hürmetten yoksun bir tavır ve bununla birlikte açığa vurulan yeteneksizliğin İslam dünyasında kabul görmesini beklemek, İngiliz mütercim Georges Sale'nin gayretleri yanında önemli bir zihnî gerilik anlamına gelir. Bu zat bir hukukçu olarak kendini Hz. Peygamberin ateşli bir savunucusu yapmıştı. Doğrusu onun tercümesinin dil ahengi, her ne kadar toplamda takdire şayan olsa da, kuru ve kırılgandı. Herder ve Goethe gibi lisan hissi pek hassas olan okuyucunun onda "şaire ve peygambere mahsus hissin" yokluğunu duymaları tasavvur edilebilir bir şeydi. Evvela Megerlin cidden şâirane ilhamlarla bir tercüme ortaya koyacak durumda değildi; çünkü o İslam'a karşı başından beri düşmanca bir tutum içerisindeydi. Münekkidin *"günün birinde bir Alman tarafından şarka has bir gökyüzü altında başka bir tercümesi yapılıversin ve bu Alman şaire ve peygambere mahsus hislerle bir çadırda Kur'an okusun ve onun künhünü kavramak için ruhen yeterli bir sezgiye sahip olsun"* tarzındaki arzusu öylesine şairane hissedilmiş ve formüle edilmiştir ki, insan sormadan edemiyor: Kim Goethe ve belki Herder'in dışında, o zamanlar Almanya'da kendini böylesine ifade etme kudreti bulabilirdi? Ve burada talep edildiği gibi, kim Goethe'nin dışında "şaire ve peygambere mahsus hiss"e sahipti? Hiç şüphesiz *poet* ve *peygamberlik* meseleleriyle hiç kimse Goethe kadar ciddi ve uzun zaman meşgul olmamıştır; daha sonra bu konudan söz edilecek.

Megerlin'in *Kur'an* tercümesi karşısında Goethe, itiraz kaydına rağmen, o zamanki bu en yeni tercümeyi kendi maksadı için kullanmışsa, bunda bir çelişki yoktur. Zira Goethe, çoğu kez yaptığı ve alışkanlık haline getirdiği gibi, metinlerdeki bu neviden şeyleri serbest olarak ele alır, kendisi için bir özet çıkarır ve dil bakımından bazı düzeltmeler gerçekleştirirdi. Megerlin'in müşkül cümle yapıları ve aynı şekilde seçtiği kelimeler Goethe'de hoşnutsuzluk yaratır ve o, Maracci'nin[1] Latince *Kur'an* tercümesini esas alarak bazı düzeltmeler yapardı. Böylece o, Megerlin'in metnine kimi zaman tamamen başka bir şekil verirdi; misal olarak 10. Sure, 2. Âyete göz atalım: *"Namazın sonunda tekrar şu olur: Bütün yaratıkların tanrısı Allah'adır övgü."* Yeniden düzenlenmiş hali: *"Namazları son bulacak: Hamd-ü-senâ Allah'adır, ebediyetin hâkimine."*

1771 sonbahar fuarı zamanında yayınlanan Megerlin'in *Kur'an* tercümesinden ve Maracci'nin Latince tercümesinden Goethe'nin seçmeleri bize, o zamanlar Goethe'nin hangi İslamî öğretinin görüşlerine bilhassa alâka duyduğu yolunda çok önemli ipuçları verebilir. Bunlar onun aklına gelen, düşünceleriyle

---

[1] Bugün Goethe'nin *Düsseldorf Goethe-Müzesi*'de bulunan *Kur'an* hülâsaları uzun 2., 3., 4., 5., 6., 10., 13., 17., 20. ve 29. Surelerden alınmıştır. Bunların dışında Goethe'nin toplam 114 Sureden başka Kur'an'ın son dörtte üçünü ihtiva eden bölümlerinde seçmeler yapıp yapmadığı tespit edilemiyor; lâkin böyle bir şey varsa bile bugün bunlar mevcut değildir.

akraba, vecize yahut hikmetlerdir yahut da kendi edebî maksatları için kullanmak istediği seçmelerdir:

Sure II.

112. (106[2]) Evet, gerçekten her kim tüm benliğini Allah'a teslim eder ve iyilik yapanlardan olursa, Rabbi katında mükâfatını görecektir; ve böyleleri ne korkacak, ne de üzülecekler.

115. (109) Doğu da Batı da Allah'ındır: Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yönü orasıdır.

164. (159) Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında; gece ile gündüzün birbirini takip edişinde; insanlara faydalı yüklerle denizlerde seyreden gemilerde; Allah'ın gökten indirerek onunla ölü toprağa can verdiği ve her çeşit canlının çoğalmasını sağladığı yağmurlarda; rüzgârların değişmesinde ve gökle yer arasında kendileri için tayin edilmiş belirli güzergâhlarda akan bulutlarda: [bütün bunlarda] düşünüp akıllarını kullananlar için mesajlar vardır.

177 (172) İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.

Sure III.

144. (138) Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?

179. (174) Bununla beraber Allah, size gaybı da bildirecek değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini ayırdeder. O halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. Eğer iman eder, takvâ sahibi olursanız sizin için de çok büyük bir ecir vardır.

Sure IV.

143. (142) Bunların arasında bocalayıp durmaktalar; ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkar) yol bulamazsın.

---

[2] Parantez içerisinde verilen âyet numaraları Mommsen'a aittir. Müellifin iktibas ettiği *Kur'an* tercümelerinin âyet numaraları Türkçe meallerin âyet numaralarından farklı. Âyetlerin metnine bağlı kalarak Almanca metindeki âyet numaralarını parantez içinde verdik. (Mütercim)

Sure V. Maide

65. (70) Eğer ehl-i kitap iman edip (kötülüklerden) sakınsalardı, herhalde (geçmiş) kötülüklerini örter ve onları nimeti bol cennetlere sokardık.

66. Eğer onlar *Tevrat*'ı, *İncil*'i ve Rablerinden onlara indirileni (*Kur'an*'ı) doğru dürüst uygulasalardı, şüphesiz hem üstlerinden, hem de ayaklarının altından yerlerdi (yeraltı ve yerüstü servetlerinden istifade ederek refah içinde yaşarlardı). Onlardan aşırılığa kaçmayan (iktisatlı, mutedil) bir zümre vardır; fakat çoğunun yaptıkları ne kötüdür!

77. De ki: Ey Kitap ehli! Dininizde haksız yere haddi aşmayın. Daha önceden sapan, birçoklarını saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluma uymayın.

VI. Sure, Bakara, Maracci'nin Latincesinden tercüme

75. İbrahim, babası Âzer'e: Birtakım putları tanrılar mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum, demişti. Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.

X. Sure. Yunus.

10. Onların oradaki duası: «Allah'ım! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz!» (sözleridir). Orada birbirleriyle karşılaştıkça söyledikleri ise «selâm»dır. Onların dualarının sonu da şudur: Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.

XIII, Sure. Ra'd (Gök gürültüsü)

7. Kâfirler diyorlar ki: Ona Rabbinden bir mucize indirilseydi ya! (Hâlbuki) sen ancak bir uyarıcısın ve her toplumun bir rehberi vardır.

XVII. Sure. İsra

79. Sana özgü bir davranış olarak, gecenin bir kısmında, o *Kur'an*'la meşgul olmak üzere uyanık ol/uykudan uyan. Böylece Rabbinin seni övgüye layık bir konuma ulaştırması umulur. http://www.kuran.gen.tr/pop_verse_recommend.php?kid=2&sid=17&ayet_no=79

80. Şöyle yakar: "Rabbim! Beni, gireceğim yere doğruluk-dürüstlükle sok, çıkacağım yerden doğruluk-dürüstlükle çıkar. Katından bana yardımcı bir güç/kanıt ver."

XX. Sure 3. Taha.

25. Musa: Rabbim! dedi, göğsüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden (şu) bağı çöz.

XXIX. Sure. Die Spinne.

48 (47) Sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, bâtıla uyanlar kuşku duyarlardı.

50. (49) De ki: Mucizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım.

Goethe'nin ilk olarak 2. Sure'nin 106'ncı âyetini ve birkaç satır sonra da 172. âyetini not etmesi, pek tabii bir tesadüf değildir. Bu âyetler dindarlığın sırf itikat ile veya belirli davranış şekillerini yerine getirmekle kendini göstermeyeceğini, bilakis amellerle yani başkaları için hayırlı işler yapmakla açığa çıkacağını anlatırlar. Kırk beş yıl sonra, *Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Tetkikler* bölümünü kaleme alırken şair, ("Mahomet" bölümünde) vurguyla sözü 2. Sure'ye getirir ve bu bağlamda *"Bizim kendilerine verdiğimiz dindar kişiler Allah rızası için fakirlere sadaka dağıtırlar"* ikazını iktibas eder. Burada mevzubahis edilen talepler tamamıyla Goethe'nin kendi tutum ve davranışına uygundur.[3] Doğuştan bir Protestan olmasına rağmen Goethe, Luther'in şu görüşünü paylaşmıyordu: *"İnsan yalnızca İsa'nın hayırlı işlerini bilmeye ve onun merhametine nail olmaya gayret göstermelidir."* Bu konuda o kat'î olarak esas Katolik görüşe temayül ediyordu: *"İyi işler yapmalı öğretisi; yani insan iyi şeyler, bağış ve hayrat işleri ile bir günahın ecrini karşılayabilir ve bu şekilde Allah'ın rahmetine mazhar olabilir."* (bkz. Eckermann ile konuşmalar, 20 Haziran 1827). Bununla birlikte o, aynı zamanda kendi görüşünü de ilave eder. Şöyle ki; eğer bir inanç doğru bir çizgideyse, bu, insanı iyi işlere sevk edecektir.

Goethe'nin not ettiği 2. Sure'nin 109 ve 159'ncu âyetleri, *Kur'an*'da birçok yerde Allah'ın eşsiz ve benzersizliği inananların –insan suretinde Allah tasavvurlarından uzak olarak- gözleri önüne serilir. Tabiat olaylarının düzenli ve belirli aralıklarla vuku bulması, gün ve mevsimlerin değişimi, rüzgâr ve bulutların akışı ve yıldızların hareketi insanlar için Allah'ın kudretini ve azametini gösterirler; tıpkı ilâhî mukadderatın değişmezliği gibi. *Kur'an*, ilâhî kanunların delili olarak insanın tabiat olaylarını nasıl görmesi gerektiğini öğretir. Bütün zenginliği, çeşitliliği ve kanunîliği içinde tabiatın idrak edilmesiyle birlikte insanın dikkati ilâhî kanunların hüküm sürdüğüne çekiliverir, yani çoklu görüntülerin ardındaki Allah'a yönlendirilir. Goethe burada, Allah'ın tabiatta tecelli ettiği yolundaki

---

[3] Krş.: *Goethe-Lesebuch.* Eine repräsentative Auslese. Von Katharina Mommsen. Frankfurt 1992 (it 1375). s. 19 ff., 100 f., 333 ff.

itiraz kabul etmez kanaatinin tasdikini görür. Tıpkı Goethe'nin bunu iyice düşünerek not ettiği 2. Sure'nin 159'uncu âyetinde olduğu gibi, *Kur'an*'da tabiat olaylarının Allah'ın birliğine işaret ettiğine dair sayısız yer vardır. Allah'ın lütuf ve merhameti öğretisiyle bağlantılı olarak bu âyetler, Goethe'nin İslam'a sempati duymasını ve burada bizzat kendi ruhî temayülüne paralel bir görüşe rastladığı hissini uyandırırlar. Peygamber Hz. Muhammed'in Allah'ın Bir'liği inancını tebliğ ettiği o katiyet, Goethe tarafından daima hususî bir kazanç telakki edilmiştir. Bu hususta Goethe *Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Tetkikler* bölümünde "Mahmud von Gazne" başlığı altında şunları yazar:

> "Bir tek Allah'a iman, insanı kendi iç vahdetine döndürdüğü için daima ruhu yüceltici bir etki yapar."

Her şeyde vahdet görmek, ilâhî olanı müşahede etmek şairin kendi dindarlığına pek uyuyordu. Goethe'nin İslam hayranlığı Spinoza hayranlığıyla birleşir ve her ikisiyle birlikte kök salmış katı önyargılara karşı çıkar. Goethe'nin çağdaşı Megerlin'de gördüğümüz üzere, Hıristiyan geleneğinde Peygamber Hz. Muhammed bir kıyamet canavarı, sahte bir peygamber ve deccal olarak lanetlenirken, Spinoza çoğu zaman ateizmin temsilcisi olarak görülür doğrusu. Alman düşüncesinin yalnız en cesaretli temsilcileri ona inanmaya yahut ondan tarafa fikir beyan etmeye cüret etmişlerdir. *Hen kai Pan,* "küllî bir", "Bir ve her şey", "her şey bir", "hepsi bir arada" –bütün bu tabirler Goethe zamanındaki Spinoza taraftarlarına aittir. Burada sadece Lessing'in o meşhur ikrarı hatırlatılsa yeter; Goethe'nin *Prometheus* şiirini okuduktan sonra Lessing hayranlıkla hissiyatını şöyle haykırmıştı: *"Hen kai Pan!* Başka bir şey bilmiyorum."[4]

Maamafih Goethe'nin "ilâhî tabiat", Herder'in "Pan! Universum!" kavramıyla, İslam'ın saf öğretisine hiç aldırış etmeksizin, İslam'ın kesin tabiat telak-

---

[4] Krş.: Momme Mommsen, *Spinoza und die deutsche Klassik.* In: *Lebendige Überlieferung.* George - Hölderlin - Goethe. Bern-Frankfurt/Main 1999, s. 217 ff., und: Momme Mommsen, *Goethes Verhältnis zu Christus und Spinoza.* Blick auf die Werther-Zeit, ebenda, s. 275 ff. Burada müellif ucu bucağı olmayan Goethe literatüründe Goethe'nin Spinoza'ya tealluk eden ilişkisinin bugüne kadar tâli olarak araştırıldığına işaret eder; hatta bu durum Goethe'nin çok sevdiği filozofuyla alakalı malum itiraflarına rağmen bir vakıadır. (Buna İslam da ilave edilebilir ki Katharina Mommsen'ın bu alandaki keşiflerine kadar İslam, Goethe araştırmaları arasında küçük bir kara leke mahiyetindedir.) Burada M. Mommsen'ın desteklediği Martin Bollacher'in şu araştırması zikredilmelidir. *Der junge Goethe und Spinoza.* Tübingen 1969. 1972 yahut 1974 yıllarında Momme Mommsen tarafından neşredilen araştırmalara Jürgen Teller'in bir incelemesi de ilave edilmelidir: *Der Prometheus des Ein-und-Alles.* Zum Spinoza-Verständnis des jungen Goethe. In: *Impulse.* Aufsätze, Quellen, Berichte zur dt. Klassik und Romantik. Berlin und Weimar 1985, 8. 25-42; Her şeyden evvel de Alfred Schmidt'in şu kitabı dikkate alınmalıdır: *Goethes herrlich leuchtende Natur.* Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung. München 1984. (Yazarın Notu)

kisiyle Spinoza'nın panteist felsefesinin sınırlarını şüpheye mahal bırakmayacak biçimde aştığı görmemezlikten gelinemez. Zira sünnî İslam anlayışında Tanrı ile tabiat asla Spinoza'nın "divina natura"sında olduğu gibi birbiriyle kaynaşmaz. Yaratıcı ve yaratılan Yahudilik, Hıristiyan monoteizmi ve İslam'da açık bir şekilde birbirinden ayrı cevherler olarak kalırlar.[5]

Goethe'nin 3. Sure'den seçmeleri yani 138 ve 174'üncü âyetler, her şeyden evvel genç şairi muhtelif defalar meşgul eden bir konuya taalluk ederler: değişik milletlerin farklı sözcüleri vasıtasıyla ilâhî mesajın iletilmesi. İnançlı gençlik arkadaşları E. Th. Langer, F. H. Jacobi, Stolberg kontu kardeşler Friedrich Leopold, Christian Stolberg, J. C. Lavater ve diğer sohbet arkadaşlarıyla birlikte genç Goethe, Allah'ın elçisi olarak yalnız Hz. İsa'nın mı layık görüldüğü konusunu tartışmış, başkalarının da elçilik makamına layık görülüp görülemeyeceği üzerine çok sık münakaşalar yapmıştır. Bu öylesine bir münakaşa mevzusu oldu ki, neticede iş Lavater ile iplerin kopmasına kadar gitti. Zira Goethe, "Zürihli Peygamber"in

---

[5] Goethe hür bir insandı ve böyle birisi olarak dinî ve felsefî inançlardan kendi tabiatına uyanları kendine mal etme hakkını görürdü kendinde. Demek oluyor ki o, inanç meselelerinde haricî normlara, beşerî müesseselerin tayin ettiği norm ve emirlere tâbi olmaya hazır değildi. O yüzden Mısırlı yazar Dr. Abdelghafar Mekkawi'nin Goethe'nin Arap-İslam kültürü hakkında kaleme aldığı kitabında Goethe'nin güya İslam monoteizmi ile Spinaza'nın Monizmini birbiriyle karıştırdığı yolunda bahaneler araması komik kaçmaktadır. Bununla ilgili olarak karşılaştırınız: Abdelghafar Mekkawi: *En-Nûr wa el-Farâscha.* Kairo 1979, s. 46. Katharina Mommsen Berlin Üniversitesinde öğretim görevlisi iken orada doktora yapan Dr. Mekkawi, bu kitapta Katarina Mommsen'ın adını zikretmeksizin ziyadesiyle onun araştırmalarından –o zamanlar münferit makalaler şeklinde mevcut olduğu kadarıyla- istifade etmiştir. O, aynı mevzudan bahsederken sadece "Söz konusu araştırmaların en son neticelerinden" söz ediyordu. Bu arada *Goethe und die arabische Welt* başlıklı eserimizin Arapça bir tercümesi neşredilmiştir; tabii kısaltmalar ve yer yer bariz bir şekilde sansürlenmiş olarak (Kuweit 1995). Dr. Mekkawi bu nüshasını yayımcı olarak yönetti ve müellifenin yetki vermediği dipnotlarla techiz etti. Burada o Goethe'ye kritiğini sürdürüyor ve bunu bizzat Katharina Mommsen'a da teşmil ediyor; çünkü her ikisi de güya İslam ile Spinoza'nın felsefesi arasındaki "temel derin" farkı görmemişler. Dahası o, açıkça okuyucuyu onların yaptığını yapmamaları konusunda ikaz ediyor. (s. 185/*167*; s. 217/*245*; s. 227/*254*; s. 284/*317* – eğik yazılmış sayfa numaraları orijinal Alman baskısına taalluk etmektedirler) Mütercim Adnan Abbas Ali, daha da ileri gidiyor ve Goethe'yi "şirk" ile suçluyor (s. 210/*201*). Bu Arapça ifadenin ne anlama geldiğine dair pek zayıf bir tasavvur elde etmek üzere sözlüğe bakıldığında, Almanca karşılığının "0rtak koşma", putperestlik olduğu görülecektir. Şu var ki söz konus "şirk" kavramı İslam'da inanç meselelerinde suç teşkil ediyor, daha doğrusu kâfirliğin en lanetlenesi şekli anlamını taşıyor. Her şeyden evvel Dr. Mekkawi, 284/*317* nolu sayfadaki dipnotunda bu bağlamda Goethe'nin tabiatın ilahî sayı karakterleriyle Arap mutasavvıfı "Şeyh-i Ekber" İbn Arabî (1165-1240)'nin *Fûsusu'l-Hikem* başlıklı eserindekileri zikreder ve ister istemez İslam düşünce tarihinde monist akımın var olduğunu hatırlatır. Annemarie Schimmel, âlimler arasında İbn Arabî'nin bir Müslüman panteist yahut monist olup olmadığının hâlâ tartışıldığına işaret eder. Her şeyden evvel katı Müslümanlar ona saldırmaktan hâlâ vaz geçmemişlerdir. Krş.: Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam.* Die Geschichte des Sufismus. Köln 1985; s. 374 ff. Sırf Spinoza adı burada katı dindarlara ne kadar itici gelmek mecburiyetindedir! (Yazarın notu)

istediği gibi, İsa'nın dışında başkasına inanmamayı kabul etmiyordu. Lavater'in günlük notlarından anlaşılmaktadır ki, o zamanlar Goethe ile aralarındaki konuşma mevzularına *Kur'an* da dâhildi. Tabii bu bir tesadüf değildi. Hz. Muhammed'e yaptığı atıfla Goethe, dostuna tarihin, Hıristiyanlık dışında başka bir din önderinin de olduğunu öğrettiğini anlatmaya gayret etti.

Eğer Goethe kendisi için 29. Sure'nin 49'uncu ve 13. Sure'nin 8'inci âyetini not etmişse, bu, bunun ötesinde Peygamber Hz. Muhammed'in ortaya çıkışına, etkilerine ve halkı içindeki yerine ve itibarına şairin özel ilgisini gösterir. Son iktibas edilen âyetin benzeri bir âyete Goethe kırk yıldan fazla bir zaman sonra onaylarcasına işaret etmiştir. Sure 14, Âyet 4'e telmih ile (A. O. Blumenthal'e 24 Mayıs 1819'da) şöyle yazıyor:

> Allah'ın *Kur'an*'da söylediği gerçektir: Biz hiçbir halka kendi dilinin dışında bir peygamber göndermedik!

1827 yılında Goethe, 20 Temmuz 1827 tarihinde Thomas Carlyle'ye yazdığı mektupta *Kur'an*'daki aynı yere işaretle şunu tekrar ediyor:

> *Kur'an* der ki, Allah her halka kendi lisanında bir peygamber vermiştir.

Aynı ifade 1828 yılında kaleme alınan bir yazıda da geçer. *Die Sprache des Paradieses* (Cennette Konuşulan Lisan) bölümünde daha esaslı bir biçimde mesele mevzubahis edilir.

Yukarıda iktibas edilen *Kur'an* âyetlerinde –Sure 29, Âyet 49 ve Sure 13, Âyet 8- Peygamber Hz. Muhammed'in kâfirlerin mucize taleplerini geri çevirmesinden söz ediliyorsa, o zaman bu düşünceyi Goethe de memnuniyetle kabul eder ve uzun zaman sonra tekrar ele alır. Kırk yıl sonra *Doğu Batı Divanı*'nın ilavelerini teşkil eden yazılarda söz konusu âyetlere telmihen şöyle denilir:

> *Mucize gösteremem, der peygamber,*
> *En büyük mucize bizzat benim.*

Goethe'nin burada Peygamber Hz. Muhammed'e söylettiği, aynı zamanda kendi kalbinden geçenin ifadesidir. Zira İslamî rivâyetlerden sayısız mucize hikâyeleri onca malumdu.

Maamafih yukarıda zikredilen beytin gösterdiği gibi, peygamberin de buna karşılık mucizelere değer vermediği onun dikkatini çekmiş olmalıdır. Zira Hz. Muhammed, Goethe'nin de onaylarcasına tespit ettiği gibi, şahsiyeti etrafında oluşturulan her türlü kültü reddediyor ve tekrar be tekrar kendisinin insanlar arasında bir insandan başka bir şey olmadığını, yalnız Allah'ın mesajını insanlara

tebliğ ile görevli bir elçi olduğunu tekrarlıyordu. Hatta *Kur'an*'ın 80. Suresi (*Abese ve tevellâ –O alnını buruşturdu ve yüz çevirdi*) daha başlığında Hz. Muhammed'in bir insan olarak hata yapabileceğine ve bu yüzden Allah tarafından nizama uymaya çağırılmak zorunda kalındığına işaret eder. Bu yüzden Annemarie Schimmel (*Mystische Dimensionen des Islam,* Köln 1985, s. 303'de) şöyle yazar:

> "Onun kabullendiği yegâne mucize, *Kur'an*'ı kavmine (halkına) eksiksiz olarak tebliğ etmiş olmasıdır."

Peygamber'in etrafında örülen mucize hikâyelerinden çoğu, evvela son dönem İslamî rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Bunlardan bazıları Peygamber'in şifahî sözlerine ve bizzat *Kur'an*'a irca olunmaktadırlar. Goethe'nin *Kur'an* seçmeleri arasında, İslamî geleneğin *Miraç* olarak pek iyi bildiği meşhur mucize hikâyesine atıf bulunmaktadır. Doğrusu Goethe söz konusu 17. Sure'den yalnız bu başlığı ve 80. âyeti not etmiştir. Hem ilk âyette hem de 53. Sure'nin (*Necm*) başlangıç âyetlerinde olay kısaca ifade edilmektedir. Necm Suresi'ndeki mevzubahis âyet şöyledir (Max Henning'in tercümesinde):

> Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işitendir, görendir. (Sure 17, Âyet 1)

Hz. Peygamberin biyografisini yazanlar söz konusu geceyle (Miraç gecesiyle) ilgili haberi süsleyerek bir efsaneye dönüştürdüler. Buna göre melek Cebrail tarafından Hz. Muhammed uyandırıldı, Burak adlı mucizevî bir ata bindirildi ve Mekke'den alınarak Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya ve oradan da yedi kat göklere çıkarıldı. Buna karşılık bizzat Peygamber Hz. Muhammed'den bu olayla ilgili olarak sadece şu kadarı rivâyet edilmiştir; Peygamber bu yolculuğun dönüşünde, uyanırken devirdiği sürahinin suyunun hâlen tamamıyla boşalmadığını anlatmış. Bununla, rüyaya benzer hayâlî bir hadiseden bahsedildiği ima ediliyordu. Maracci, Prideaux ve Gagnier gibi Avrupalı biyograficiler ise gece vuku bulan miraç olayını Peygamber'in güvenilmez olduğunu gösteren fevkalâde takdire değer bir malzeme olarak görüyorlardı. Buna karşılık, tıpkı Herder'in eserindeki "Miraç"a dair bilgilerin aksettirdiği üzere, olayın oluş tarzı ve niteliği pek manidardır. Herder, Gagnier'in 1732 yılında kaleme aldığı Peygamberin biyografisini okumuştu; orada (Birinci Bölüm, s. 195 vd.) bu olay hakkında etraflı bilgi verilmektedir. Daha 1768-1770 arasında teşekkül eden "Form ve Şekil üzerine Algılar" adı altında kaleme alınan ve *Plastik* başlığıyla neşredilen notlarda Herder, Peygamberin hayatı hakkındaki rivâyetler mevzuuna sözü getirir. Hz. Muhammed'in Miraç

esnasında neler gördüğünün teferruatına gelince, Herder, bunların ispatı kabil vakıalar olduğunu zikreder:

> Hz. Muhammed cennete gittiğinde Hz. Musa'yı saçları alevler içerisinde, yumuşak huylu Hz. İsa'yı sanki omuzlarından süt ve âb-ı hayat akıyormuş gibi görmüş.

Hz. Peygamberin "miraç" motifi Herder'in 1771 yılında meşgul olduğu *Shakespeare* araştırmasında da görülür. Orada Herder, Hz. Muhammed'in miracını bir rüya olarak tümden rasyonel bir şekilde açıklar; öyle ki burada insan zaman ve mekân rölativizmini kavrayabilir:

> Rüyada zaman ve mekânın kaybolduğunu hiç hissetmedin mi? Bunlar ruhun etkisi, *eylemine* karşı ne önemsiz şeyler ve gölgeler olmak zorundadırlar? Dünya, zaman ve mekân ölçülerini istediği şekilde ve yerde yaratmak ruhun meselesidir. Bunu bir kez hayatında tecrübe etmiş olsaydın, o zaman ancak bir çeyrek sonra uyanırdın; rüyadaki eylemlerinin geri kalan karanlık kısmı sana ahdettirirdi de, sen geceler boyu uyur, rüya görür ve uğraşıp dururdun. Hal böyle olunca Hz. Muhammed'in rüyası hayal olarak bir ân dahi saçma olabilir miydi?

Bu bağlamda Herder'in meselesi, şâirâne sürecin özünü karakterize etmek ve şu delili ortaya koymaktır: Shakepeare gibi büyük bir şair zaman ve mekâna öylesine hâkim olur ki, seyircinin ruhu dünyanın ve zamanın ötesine kanatlanır, etrafındakileri tümüyle unutur ve yeryüzünün büyük ölümleri ve mekânları üzerinden uçuverir. Retorik bir kudretle Herder şöyle haykırır:

> "Bir an için bir [...] şair dünyasında, yalnız bir rüyada olduğunu düşün."

Bunun arkasından yukarıda Peygamber Hz. Muhammed'i işaret eden alıntı gelir; burada Herder mütalaasını şöyle bağlar:

> "Ve her dâhinin, her şairin ve dram yazarının bilhassa ilk ve yegâne vazifesi, seni böyle bir rüya içerisine sokmak değil midir?"

Aynı solukta burada *peygamber* ve *poet (şair)* tavsif edilmektedir. Peygamberane rüya ile büyük şairlerin, bilhassa dram şairlerinin rüyalarının birleştirilmesinin altını çiziyor ki, bütün yaratıcı dâhileri birleştiren de budur. Burada Herder tarafından gerçekleştirilen şair ve peygamber hissinin birleştirilmesi, bizim için şu bakımdan özel bir ehemmiyete sahiptir; bu tespit Goethe'nin duygularını *Mahomets Gesang* (Kaside-i Muhammed) şiirinde şairâne bir ilham ile dile getirdiği ve *Mahomets Tragödie(Muhammed Trajedi)'*sini kafasında taşıdığı o döneme denk düşmektedir. Bu trajedi projesinde genç Goethe, kendisini şahsen pek zorlayan

problemleri ele almak istiyordu. Peygamber ile şair misyonu arasındaki benzerlik fikri, hiç şüphesiz Herder ile birlikte Goethe tarafından teferruatıyla ifade edilmiştir ki, burada Peygamber Hz. Muhammed'in şahsı, mülahazaların çıkış noktası olarak alınabilirdi. Az önce zikredilen *Plastik* başlıklı inceleme yazısında Herder, peygamber ve poet istidadı arasındaki benzerliğe sözü getirir. Araplar arasında şiire gösterilen özel ilgi hakkında Herder şöyle der orada:

> Onların dilleri gibi şiirleri de [...] menşe itibariyle birdi: zira bu ancak sonraları diğer ilimler olarak teşekkül etti, çünkü dil şiir sanatı için doğmuş ve yaratılmıştı. Demek oluyor ki şiir zorunlu olarak bu halk üzerinde en güçlü etkiye sahipti; halk bir ülkede yaşar gibi onda [şiirde] yaşıyordu; Hz. Muhammed'den çok önceleri şiirleriyle meşhurdular; [...öyle ki] kendi kabilelerinden değerli bir şairin çıkması onlar için en büyük onurdu. Bir evde bir oğulun dünyaya gelmesi gibi, kabilede de yeni bir şairin doğuşu kutlanıyordu. [...] Onlar [şiirlerini], belagatli konuşmalarını ve zekice vecizelerini incilerle kıyaslıyor ve bunların içinde hikmet, ruh asaleti ve neş'enin toplamını buluyorlardı; bunlara karşı diğerleri bir hiçten ibaretti.

Hz. Muhammed'den önce Araplar işte böyleydi ve biz onun şiirden duyduğu bu zevk ile kendi yeni dinini tebliğ ettiğini biliyoruz. *Kur'an*'ı onlar (şairler) üzerinde müthiş bir tesir icra etmişti, çünkü öylesine ulvî poetik metinlere malikti: demek oluyor ki o göklerden başka bir yerden nâzil olmuş olamazdı. Hz. Muhammed buna dayanıyor ve onları müsabakaya davet ediyordu; çünkü şiirde onları aşmıştı, dinde de onlara galip gelmişti. İşte içlerinde şiirin ilahî olduğuna dair olan inanç böylesine güçlüydü.

Peygamber ve poet arasındaki akrabalık mevzuu Goethe tarafından yarım yüzyıl sonra tekrar ele alındı. 70 yaşındaki şair, *Notlar ve Tetkikler*'in *"Mahomet"* bölümünde müşterek olanı kısa bir formülle ifade eder: "her ikisi", peygamber ve poet, *"Bir olan Allah'tan rikkate getirilir ve coşturulurlar."* Ne var ki Goethe, devamında yine de peygamber ve poet arasındaki farklardan teferruatıyla bahseder. Daha sonra bu farklara temas edeceğiz. Aynı şekilde *Notlar ve Tetkikler*'de (*Müstakbel Divan* bölümünde) tekrar Hz. Muhammed'in miracı gündeme gelir. Burada yaşlı Goethe, bir *"müstakbel Divan"*da Peygamberin bu harikulâde miracını şairane bir şekilde şekillendirme ve genişletme arzusunu dile getirir.

Goethe'nin burada meşgul olduğu şey, buna binaen tasavvurlardı; o, uzun zamandır bunlara vâkıftı. Herder ile yaptığı eski sohbetlerinde bu motifler hayallerini derinden etkilemiş olmalı; en azından *Kur'an* seçmelerinden beri yani 17. Sure ile, *Miraç* ile, meşgul olmuştu.[1] Üzücü olan odur ki, Goethe, kendisini uzun

---

[1] Bu arada Goethe 1815'de, *Divan* döneminde, pek sevdiği kitaplardan birisi olan *Buch des Kabus oder Lehren des persischen Königs Kjejawus für seinen Sohn Ghilan Schach* [*Kabusname*...] übers, u. erläutert von Heinr. Friedr. v Diez. Berlin 1811, s. 721 ve devamında, 32. Bölümde, „Şairlerin Özellikle-

zamandan beri meşgul eden Miraç hikâyesini poetik olarak yeniden şekillendirmeye zaman bulamamıştır; tabii Cennet Bahsi'ndeki tek tük imalar bir tarafa bırakılacak olursa. Eğer yaşlı şair, neşe ve mutlulukla kendini Peygamberin yerine koyup, onunla birlikte mucizevî at Burak üzerinde bütün gökyüzünü dolaşmak istiyorsa, o zaman bu durum onun, bir dereceye kadar kendini Peygamber ile nasıl aynîleştirdiğini açıkça gösterir. İleride bu neviden aynîleşmelerden söz edilecektir.

Goethe'nin *Kur'an* seçmelerinden Sure 3, Âyet 174 ve Sure 5, Âyet 101'de müminlerin bu neviden sırları sormamalarını, zira bu sırların kendilerine kapalı kalacağından bahsedilmektedir. Bu düşünceleri Goethe, daha sonraları (terekesinden olan *Maksimler* ve *Refleksiyonlar*'da) kendi sözcükleriyle ifade etmiştir:

> "İnsanın en güzel mutluluğu araştırılabileni araştırmış olmak, araştırılamayanı ise sükût ile tebcil etmektir."

Goethe'nin *Kur'an* seçmelerinden bir çoğu Peygamber Hz. Muhammed'in şahsiyetine ve Peygamberlik makamına istinat eder. Bu anlamda Goethe, 3. Sure, 138'inci âyeti not eder; Hz. Muhammed'in, tıpkı kendinden öncekilerin de olduğu gibi, *"Allah'ın elçisinden başka bir şey olmadığı"* ifade edilir. Aynı şekilde 13. Sure, 8. Âyette vurgulandığı üzere, Hz. Muhammed'in sadece bir "tebliğci" olduğu dile getirilir. Goethe'nin 29. Sure, 47 Âyete ilgisi, Hz. Muhammed'in okuyup yazma bilip bilmediği sorusuyla alakalıdır. *Kur'an*'ın ilgili âyeti bunu ısrarla reddetmektedir; 7. Sure, 157. Âyette de Hz. Muhammed *"ümmî"* yani *illiterat, okuma yazma bilmeyen* olarak tavsif edilmektedir. Bununla ilgili olarak Annemarie Schimmel, (*Mystische Dimensionen des Islam*, başlıklı eserinin 50'ci sayfasında) şöyle demektedir:

> "Bu alamet İslamî dindarlığın merkezinde yer almaktadır; zira, tıpkı Hıristiyanlıkta Allah'ın yaratılmamış sözünü kendisi vasıtasıyla tecessüm etmiş olarak almak ve dünyaya hediye etmek için Meryem'in bâkire olmak mecburiyetinde olması gibi, Hz. Peygamberin de ümmî olması yani okuma yazma bilmemesi gerekirdi ki yaratılmamış ilahî söz, onun vasıtasıyla bir kitap olarak beyan edilsin; böylece saf kalabilsin. O, entelektüel bilgi ile kirlenmemiş bir kaptı ki kendisine emanet edilen sözü bütün saflığıyla insanlığa tebliğ edebildi."

---

ri" başlığı altında „Burak" hakkında şu açıklamayı okudu: „Burak [...] kadın yüzlü, tavus kuyruklu, başında taç, boynunda gerdanlık olan bir mucizevî attır. Hz. Muhammed onunla miraca çıkmıştır. Şurası bilinmelidir ki Hz. Muhammed bizzat bu neviden şeylerle meşhur olmamıştır; bunlar şairler tarafından uydurulmuşlardır. *Kur'an*'ın 17. Suresinin girişinde Mekke'den Kudüs'e alıp götürülmekten bahsedilmektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in bununla hayalî bir görüntüden farklı birşey kastettiğini gösteren en küçük bir hal ve işaret beyan edilmemektedir."

Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmediği kabulü, biyografi yazarlarında çok defa şaşkınlık yaratmıştır; kimi zaman da inkâr edilmiştir. Buna karşılık Goethe bunu hiç de şaşırtıcı bulmamıştır. Tam aksine o, tekrar be tekrar ısrarla şifahî sözün yazılı sözden önce geldiğine dair beyanlarda bulunmuştur. Daha *Doğu Batı Divanı*'nın başındaki *Hicret* başlıklı şiirde bu motif gözüküverir:

Tabiî öylesine önemliydi orada söz,
Çünkü söylenmiş bir kelâmdı söz.

Goethe'nin seçtiği Sure 2, Âyet 172'de, önemli olan ile önemli olmayan dinî mükellefiyetlerin farkları mevzubahis edilmektedir. Namazda kesinlikle kıbleye dönülmesine riâyet, imanın şartlarına uymak ve onları hayatın her hal ve şartında uygulamaya kıyasla daha az ehemmiyetlidir. Anlaşılan o ki, bu neviden bir görüş tümden Goethe'nin sempatisini kazanmıştı; çünkü o her türlü ikiyüzlülüğe karşı aşırı derecede hassastı. Goethe Hıristiyanlıkta da gerçek kanaat ile zahirî, yapmacık bir tutumu birbirinden ayırır; o, Hıristiyanlıkta da *"Kilisenin hükümleri arasında birçok ahmakça kaideler"* bulur; *"Hz. İsa'nın sevgisini ve saf öğretisini"* kavrayan herkes, *"Şöyle ya da böyle zahirî kültlere öyle pek özel değer vermeyecektir"* (*Eckermann ile Konuşmalar*, 11 Mart 1832). Joh. Georg Christian, Sonbahar 1772, Wetzlar döneminden A. v. Henning'e şunları bildirir:

"O [Goethe], hani Ortodoks denilenlerden değil [...]. O, kiliseye gitmez, akşam âyinlerine de [...]. Hıristiyanlık dinine ihtiram duyar; ancak bunu bizim teologların tasavvur ettiği tarzda yapmaz."

İkiyüzlüler (Sure 4, Âyet 142) ve kâfirler (Sure 2, Âyet 166) hakkında okuduklarının yanı sıra Goethe, anlaşılacağı üzere, *Kur'an*'da özellikle Hıristiyanlar hakkında söylenenlere ilgi duyuyordu. Dikkat çeken o ki, Goethe'nin *Kur'an* seçmeleri arasında Hıristiyanlara dair düşmanca ifadeler ihtiva eden âyetler bulunmuyordu; bu neviden ifadeler söz gelimi savaş ilanı içeren 9. Sure, 29–33 Âyetlerde bulunuyordu ki o bunları değil daha çok samimi toleransa davet eden âyetleri not etmişti. Buna örnek konuşmalar 5. Sure, 70'nci âyette yani Yahudiler ve Hıristiyanlardan "ehl-i kitap" olarak bahsedilen âyetlerde geçiyordu.[2] Burada söz konusu Yahudi ve Hıristiyanların günahlarının bağışlanacağı ve cennete kabul edilecekleri vaat edilir; yeter ki *"inanan"* (Goethe "inanmak" kelimesinin altını çizmiş) kimselerden olsunlar. Goethe'nin 29. Sure'nin 43'üncü âyeti ve

[2] *Kur'an*'ın öğretisi (Sure 2, Âyet 130; Sure 3, Âyet 43; Sure 21, Âyet 105), fevkalâde önemlidir; buna göre *Tevrat*, *Davud'un ilahîleri* ve *Yeni Ahit* ve *Kur'an* birbiriyle çelişmemekte, bilakis birbirini tasdik etmektedir (Sure 3, Âyet 2); çünkü onların hepsi ilahî mahreçlidirler (Sure 42, Âyet 11).

devamının Goethe'yi tasvip ve takdire sevk ettiği *"Fürtrefflichkeit"* (*makul, ölçülü, hoş*) tabirinden anlaşılmaktadır ki o, *Kur'an*'ın tavsiye ettiği bu tabirin altını (Megerlin'in tercümesinde) çizmiştir:

> İçlerinden zulmedenleri bir yana, ehl-i kitapla ancak en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki: Bize indirilene de, size indirilene de iman ettik. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuzdur. (Sure 29, Âyet 46)

5. Bir *Muhammed Trajedisi* fragmanı (1772)

"Fakat ebedî ruh onun hikmetine bir nazar etse,
onun sevgisinin bir kıvılcımı bir güzîdeye isabet etse,
o zaman o ayağa kalkar ve duygusunu mırıldanıverirdi."

GOETHE'nin etraflı olarak ilk *Kur'an* incelemesi 1771 ve 1772 yıllarına tekabül eder; yani geleneksel Hıristiyan tasavvurlarından tereddüde düştüğü ve *"kilise bağlarından kurtulmak için gayret sarf ettiği"* bir döneme (*Şiir ve Hakikat,* II. Bölüm, 7. Kitap). İslam'ın kurucusu tarafından temsil edilen öğretide Goethe, kilise doğmalarına alternatif keşfetmişti ki bu kendi dinî hislerini karşılıyordu. Bu belirleyici tespit onun üzerinde öylesine güçlü bir tesir yaptı ki, buradan aldığı ilhamla kahramanı *Hz. Muhammed* olacak bir trajedi planladı. Gerçi o, bunun için, yalnız bugün elimizde olan bazı ana parçaları kaleme aldı. Maamafih bu fragmanlarla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz; bunlar, bugüne kadar Almanya'da hiçbir şairin İslam'ın kurucusu ile alakalı olarak ileri sürmedikleri en anlamlı övgüyü ortaya koyarlar. Bu metin parçalarında, Goethe'nin İslam'da tespit ettiği en önemli şeyler açıkça görülmektedir. Üç nokta-i nazarın burada vurgulanması lazım gelir. Birincisi bizzat Peygamber Hz. Muhammed'in kişiliği ve tebliğ için gönderilme, insanlar arasında Allah'ın elçisi olarak faaliyet icra etme şuuru. Bizzat İslam'ın temel esasını yani tevhit inancını başkalarına tebliğ etme!.. Goethe bilhassa bu tevhit inancına iştirak ettiğini, hayatı boyunca tekrar be tekrar ihsas etmiştir. Üçüncüsü *Kur'an*'da, Allah'ın kudret ve lütfunu tabiatta keşfetmesi için insanlara yöneltilen önemli sayıda emir ve talep vardır; bunlar marifetiyle İslam genç şaire dünyaya dönük bir din olarak kendini gösterir. Yine bu hususiyetinden dolayı İslam, şaire bizzat kendi şiddetli arzularını gerçekleştirmesi yönünde güç vermiş, çağdaşı Hıristiyan arkadaşlarının bir âh-ü figan vadisi olarak görüp küçümsedikleri bu dünyada faal olarak çalışmak, müessir olmak ve güzel şeyler yapmak için onu teşvik etmiştir. Goethe için Hz. Muhammed figürü her şeyden evvel şunun için mühimdir, çünkü şair onun şahsında bir din kurucusunun karakteri ve kaderini tetkik etme imkânına sahipti. Bu din kurucusu Hz. İsa gibi

öğretisini sadece söz olarak yaymamış, bilakis kendi mesajını tebliğ için bizzat bir devlet kuruvermiş ve bu devleti devam ettirmek için sert, dünyevi araçları yani savaş ve silah gücünü kullanmaktan sarf-ı nazar etmemiştir. Voltaire, Hz. Muhammed'in icraatında tam da bu sosyal nokta-i nazarı -aslında bunu gizliden gizliye tamamıyla onaylıyordu- *Mahomet* trajedisinde ön plana çıkarmaya çalışmış ve Peygamber'i olağanüstü menfî bir karakter olarak tasvir etmiştir. Gerçi o bunu, daha önce ifade edildiği üzere, aslında asla İslam'a karşı değil, bilakis polemik niyetiyle Katolik kilisesine karşı kullanmak istiyordu. Buna karşılık Goethe, İslam'ın kurucusunda kendisine de örnek, hayran olmaya ve takdire şayan görünen seçkin vasıfları vurgulama niyetindeydi. Tabii bu arada bazı kritik itirazlarını da eksik etmek istemiyordu.

Muhafaza edilen fragmanın içerisinde bilhassa meşhur *Mahomets Gesang (Kaside-i Muhammediye)* önemlidir; çünkü burada Peygamber Hz. Muhammed'den intişar eden etkilere genç şairin aynı hislerle iştiraki dile getirilmektedir. Goethe bu fragmanı, Hz. Muhammed hakkındaki tüm literatürü[1] inceledikten sonra 1773 yılı baharında kaleme almıştır. Bu kasidede insanlığın manevi rehberi ve lideri olarak Hz. Muhammed'in etkisi dağlardan fışkıran berrak su mecazı ile tasvir edilir. Bu su büyük bir nehir halini alır; diğer çayları ve akarsuları da adeta birer kardeş gibi bünyesine alıp kendisiyle birlikte sürükler, evet, hayatı onaylayan bir coşkuyla sürükleyip götürür. Geçtiği yerleri ihya edip, verimli hale getirdikten sonra kardeşleriyle birlikte nihâyet -burada Allah'ın bir sembolü olan- denize intikal eder. Burada biz kasideyi aslî metni içinde Hz. Peygamber'in sevgili kızı Fatıma ile onun eşi Hz. Ali, Hz. Muhammed'in amcaoğlu ve ilk Müslüman olan yoldaşı arasında karşılıklı söylenen şiir şeklinde iktibas edeceğiz:

ALİ
Kayalıklardan fışkıran,
Şu neşe pınarına bakın,
Bir yıldız çakışı sanki;

---

[1] Goethe, Maracci ve Megerlin'in *Kur'an* baskılarının yanısıra kaynak olarak şunları kullanıyordu: Jean Gagnier, *La Vie de Mahomet*. Traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs auteurs arabes. Amsterdam 1732, 2 Bde.; Turpin, *Vie de Mahomet*, 1773 ve Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. 1697; Adrian Relands *Zwey Bücher von der Türckischen oder Mohammedischen Religion(Türklerin ve Muhammedilerin Dinleri Hakkında İki Kitap)*. Hannover 1717. —Babasının kütüphanesinde de Goethe, bu konuda Pietist olan Joh. Daniel Müller'in şu eserini buldu: *Elias mit dem Alcoran Mahomeds in der Offenbarung Jesu Christi*. Zur Versammlung aller Völker in einem einzigen Glauben an den einigen Gott, der da ist der Vater aller Menschenkinder, Maleachi 2,10, [o. O.] 1772

FATIMA

Bulutlar üzerinde
Yüce ruhlar beslemiş gençliğini,
Derûnunda koruluktaki kayalıkların.

ALİ

Taptaze gençliğiyle,
Sıyrılıp bulutlardan
Raks eder gibi iner mermer kayalara
Haykırır sevincini yine
Sînesinden asumana.

FATIMA

Katmış da önüne rengârenk çakılları
Sürüklüyor dağ geçitlerinden aşağı

ALİ

Ve bir önder azmiyle
Götürüyor beraberinde,
Nice kardeş pınarları.

FATIMA

Vadilerden aşağı
Çiçeklenir geçtiği yerler,
Ve çimenler
Soluğuyla yeşerir.

ALİ

Lâkin eyleyemez onu,
Ne gölgeli vadiler,
Ne sevdalı bakışlarla yüze gülerek,
Dizlerine kapanan çiçekler:
Basıp ovayı tâ içlere kadar ilerler,
Sonra döne dolana akar gider.

FATIMA

Yoldaşı oluverir akarsular.
Ve şimdi gümüş parıltılar içinde
Girer ovaya

ALİ

Ve onunla parıldar ova,
Ve ovalardan gelen ırmaklardan

FATIMA

Ve dağlardan inen derelerden
Sevinçle bir ses yükselir:

İKİSİ BİRDEN:

Kardeş!
Kardeş, kardeşlerini de al yanına,

FATIMA

O kadîm Yaradana,
Kucağını açıp bizi bekleyen
O ebedî ummana kavuştur,
Ah! O kollar ki beyhûde açılmış,
Bağrına basmak için hasret çekenleri;

ALİ

Zira şu ıssız çölün
Haris kumları bizi yiyip bitirecek;
Güneş yukardan kanımızı içecek;
Bir tümsek engel göle ulaşmamıza!
Kardeş!
Al ovalardan bütün kardeşleri,

FATIMA

Dağlardan bütün kardeşleri al

İKİSİ BİRDEN:

Eriştir hepsini yüce Yaradana!

ALİ

Haydi, gelin hepiniz!-
Nasıl da coşmakta şevkle;
Bir nesil ki taşıyor yücelere önderini!
Parlak zaferlerle ilerlerken,
Ülkelere ad verir,
Geçtiği yerlerde şehirler kurulur.

FATIMA

Onu şehirler durduramaz
Kulelerin ışıklı tepeleri de[2]
Ve görkemli mermer sarayları
Lütfunun, kudretinin abideleridir bunlar

ALİ

Sanki atlas; sedir ağacından gemileri,
Taşıyor devâsâ omuzlarında;
Ve bir uğultu ki rüzgârda,
Sırtında binlerce yelkenli,

---

[2] "der Türme Flammengipfel" (Kulelerin ışıklı tepeleri), ışık kulesi demek oluyor. Tıpkı bütün kasideye esas teşkil eden akarsu Peygamber metaforu, umman da Tanrı metaforu olduğu gibi, bu metafor Goethe'nin, -bazı gizli literatür kanallar dolayısıyla olmasa da o, dahiyane bir sezgi ile Müslümanların dinî düşüncesine nüfuz etmişti- bir İslamî gelenekten haberdar olduğuna işaret etmektedir -Ortaçağdaki Avrupa mistik düşüncesi pek tabii Müslüman sufî düşüncesine istinat etmektedir-. Zira Arapçada *ışık kulesi*(*minarât el-hudâ*) Peygamber metaforu olarak kullanılmaktadır, daha doğrusu -mecazî anlamda- 'doğru yolu gösteren' anlamında. Benzeri bir ilişki şu mısralardan okunabilir: "Kardeş, kardeşlerini de al yanına,/O kadîm Yaradana,/Kucağını açıp bizi bekleyen/O ebedî ummana kavuştur,/Ah! O kollar ki beyhûde açılmış,/Bağrına basmak için hasret çekenleri." Çünkü Okyanus'un Arapça eşdeğeri *El-Muhît* yani *her şeyi kuşatan* demektir. *Kur'an*'da Allah birkaç yerde *El-Muhît* olarak isimlendirilmektedir.(Yazarın notu).

Hep onun ihtişamına şahit
Ve böylece bütün kardeşlerini,

FATIMA

Evlatlarını, hazinelerini,

İKİSİ BİRDEN:

Neşe saçan kalbiyle
Götürür bekleyen Yaratana!

Goethe, *Mahomet* trajedisi planı çalışmalarından önce Frankfurt'taki pietist arkadaşı Susanne von Klettenberg çevresinde çok hareketli istişarelerde bulundu. Bütün saygısına ve dostluğuna rağmen o, -doğrusu tam olarak sebebini vermeksizin- bu çevrede kendini yabancı hissediyordu. O, kendi tabiatına uygun bir dindarlık arayışı içerisindeydi; galiba, bu yüzden, yani kendinden tamamıyla emin olabilmek için hariçten bir teşvike muhtaç idi. Bu arama zamanı üzerine, *Wilhelm Meister'in Öğrenim Yılları* içerisinde *Güzel Bir Ruhun İtirafları* başlıklı bir ara bölüm metninde itiraf mahiyetinde bir pasaj mevcuttur. Bu pasaj bir ölçüde Bayan Klettenberg için bir âbide mahiyetindedir ve fakat Goethe'nin de kendi tecrübelerini vermektedir. O bölüm şöyle devam eder:

> O zaman da tarikatten uzak olmayı ne kadar istemiştim. Fakat öz benliğini iğreti şekillerin dışında tam bir bütün olarak tanımak nasibine bu kadar erkenden kim erişebilir? Ben, bu ruhî saadetime çok ehemmiyet veriyordum. Yabancıların teveccühüne ise güvenim azdı. Halle'lilerin tarikatine tamamıyla teslim olmuştum [Yani August Hermann Francke tarafından kurulan bir pietist tarikat. K. Mommsen].
>
> Bu tarikatin icaplarına göre, günah yapmak korkusu kalpde şiddetle yer almalıydı. Bu sıkıntıya düşen kalb, az çok hak edilen cezayı, günah hazzını azaltan cehennem azabını önceden tatmalı. İnsan, sonunda affa uğradığını elle tutulur şekilde hissetmekle beraber gün geçtikçe, bu hissediş ekseriya gizli bir hal alıyor ve o zaman, yeni baştan ciddiyetle araştırılması gerekiyordu. [...]
>
> Hayatımızı borçlu olduğumuz, hayat diyebileceğimiz ne varsa, hepsini besleyen varlıktan bizi ayıran ve henüz izahı yapılmamış günah denilen habis şeyi henüz bilmiyordum. (Goethe, *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* II, İstanbul 1945, Çev. Şükrü Atala ve Cemal Köprülü, s. 103-105)

Bu dinî tavrında Goethe, pietist dostlarından gerçekte ne derece uzaklaşmıştı, bu neredeyse grafikle gösterilecek kadar belli oluyordu; hem de pietistler

arasında yaygın olan ve Goethe'nin Allah'a ulaşmaya gayret eden akarsu mecazını bulduğu dinî risale ile *Mahomets Gesang(Kaside-i Muhammediye)*'ta sergilediği kendi anlayışı arasındaki farktan okunuyordu. Friedrich Warnecke (*Goethes Mahomet-Problem*, Halle 1907), Konrad Burdach (*Faust und Moses*, Berlin 1912) ve Franz Saran (*Goethes Mahomet und Prometheus*, Halle 1914) başlıklı eserlerinde Goethe'nin sonsuz deryaya akan nehri Allah sembolünün kaynak metni olarak Madame Guyon'un *Torrents Spirituels*'ini kullandığını ortaya çıkarmışlardır.[3] Goethe'nin Frankfurt'taki evinde bulunan kütüphanesinde Madame Guyon'un eserleri mevcuttur; lakin şair onun yukarıda zikredilen eserinin Almanca tercümesini de tanımış olmalıdır. Bu eser, 1728 yılında Leipzig'de, aşağıdaki başlıkla yayınlanmıştır: *"İçerisinde Allah'ın ruhları -ki bunların hepsi yeni ve büsbütün ilâhî bir hayata intikal etmek durumundadırlar- nasıl arındırdığı ve ilerisi için nasıl hazırladığının akarsu mecazıyla temsil edildiği manevî nehirler."*

Doğuş itibariyle Jeanne-Marie Bouvier de la Motte olan ve sonradan Madame Guyon (1648-1717) diye adlandırılan Fransız aristokrat Madame du Chesnoy, 1676 yılında eşinin ölmesinin ardından kendini mistisizme verdi ve içerisinde aşırı Quietismus(*kiyetizm*: kendini arındırmak suretiyle Allah'a ibadete vakfetmek ve gönül huzuru kazanmayı amaçlayan Hıristiyan mistisizmi)'un temsil edildiği birçok eser kaleme aldı. Demek oluyor ki o, tümüyle terk-i dünyayı şart koşan, Allah ile vuslatın en üst basamağına ulaşmayı vaazlarında öğütlüyordu. Burada Katolik kilisesi Allah ile insan arasında aracı rolünün inkâr edildiğini görüyordu ki, Madame Guyon'u birçok kez hapse attırdı ve öğretisini de zındıklık olarak ilan etti. Muyon'un bu öğretileri 45 cilt olarak basılmış ve Almanya'da öncelikle pietistler arasında hırslı okuyucular bulmuştur. Eserlerinden birisi ise, birçok ilahîler kitabı şairi olan Gerhard Tersteegen tarafından *İlâhî Aşk ve Gayrı İlâhî Olan Tabiat Aşkı* başlığı altında tercüme edilmiştir. *"Gayri ilâhi tabiat aşkı"* – Goethe'nin tabiat dindarlığı için bundan büyük kontrast düşünülebilir mi?

Madame Muyon'un dinî risalesinin başlığından anlaşıldığı gibi, Goethe'nin Hz. Peygambere yazdığı kasidenin aksine bu risale büyük miktarda münferit akarsulardan bahseder; burada kastedilen, insanların ruhlarıdır; bunlar deryaya yani Allah'a doğru yaklaşmak gayreti içerisindedir. Bunlar üç tarzda yahut derecede, yani üç hal içerisinde sınıflandırılırlar ve bunun sonucu olarak farklı suretlerde Allah'a ulaşırlar. Madame Guyon'un risalesindeki her üç farklı akış tarzının tasvirlerinden Goethe, her birinden bir motif alır; bunu kendi şiirine entegre eder ve tümden bir imajda kaynaştırır. Şöyle ki, kayalıklardan fışkıran kaynak, daha gür ve güçlü bir akarsu olarak tekrar O'nunla birleşmek üzere âdeta Allah'ın kollarından fışkırıp akar; küçük akarsular büyük nehirlerle birleşir; bazı akarsular çöllerde kuruyup yok olma tehlikesine maruz kalır yahut engeller

---

[3] Krş: *Opuscules spirituels* de Madame J. M. B. de la Mothe Guion [sic!]. Nouvelle Edition, corrigée et augmentée de son rare traité des Torrens. A Cologne, chez Jean de la Pierre,1720.(Yayınevinin verdiği tarih uydurma.) Tıpkıbasım: Hildesheim 1965. (Yazarın Notu)

tarafından durdurulur; mal ve servet yüklü bazı nehirlerin ihtişam ve güzelliği anlatılır; Allah'ın halkettiklerine duyduğu hasret dile getirilir. Maamafih Goethe, sadece ulvî duygulara hitabeden öğretilerle dolup taşan bir risaleyi sürükleyici bir şiire –ki bu şiir kendi zorlu formu ve tasvir ettiği mevzu ile uyum içerisinde yani akan bir nehir gibi sürekli artarak yükselmekte, kendi ritmik hızına uymaktadır- dönüştürmekle kalmamıştır.[4] Daha çok Goethe'nin kasidesi, daha önce ima edildiği üzere, Madame Guyon'un risalesinden, özellikle muhteva olarak da belirleyici bir tarzda ayrılmaktadır. Tam bilinçli olarak Goethe evvela, Madame Guyan'da merkezî bir rol oynayan *günah* motifini ele alıp eleştirdi. Günahtan arınma, günah çıkartma ve tövbe Madame Guyon nezdinde, ruhların Allah'a yönelmesi için şarttırlar. Nehirlerin akış esnasında önüne çıkan engeller, birikintiler, suyun çekilme ve çölde kuruma tehlikeleriyse, onun indinde bu dünyanın günahkâr baştan çıkarmalarına dair işaretlerdir. Fakat nehirlerin üç sınıf olarak hiyerarşik derecelendirmesi de Goethe'de ortadan kaybolmuştur. Gerçi Hz. Muhammed bir öncü suretinde öne çıkmakta, kardeşlerini cûş-u hurûş ile kendiyle birlikte sürüklemekte, fakat yine de onlar arasında bir *primus inter pares(eşitler arasında birinci)*'den başka bir şey değildir. Buna karşılık Madame Guyon, üç kol şeklinde birbirine bağlanaraktan dağlardan inen ve engellenemez bir biçimde denize koşan, ne kardeşlerine ve ne de herhangi başka bir şeye aldırış etmeyen bu tarzı dindarlığın en yüce formu olarak takdim etmektedir. Mal ve servet yüklü, yaratıcı nehirler Guyon nezdinde ikinci mevkide yer alırlar ve hatta onun tarafından hor bir bakışın hafif ironik bir edası ile muamele görürler. (Burada muhtemelen onda Katolik kilisesinin ihtişamlı görüntülerine dair bir gizli kriter rol oynamaktadır.) Franz Saran şöyle yorumlamaktadır (a.a. O., s. 21):

> Goethe eski tabiat ve dünyayı inkâr eden mistik görüşü tabiat ve hayat neşesi dolu, dünyayı onaylayan bir düşünce tarzına dönüştürmeğe niyetlendi. Başlı başına tabiat, hayat, kültür ve dünyanın özü Allah'a götürür. [...] Bununla birlikte

[4] Eğer *Torrents*'te, Madame Guyon'un beşerî ruhlarla karşılaştırılan zihnî akımları, öğretici mecazlar olarak görmek mecburiyetindeysek, o zaman Hegel'in, Goethe'nin şiirinde bir *sembol*ün mevzubahis olduğuna işaret ettiğini hatırlamalıyız: «Şâyet iki şey kendi başlarına alındıkta bağımsız iki görüntü yahut durumlar olarak tek bir şeye kalboluyorsa, o zaman bir sembol meydana geliyor; böylece bir hal/ durum anlamını terk ediyor. Bu anlam diğer sembol marifetiyle anlaşılır kılınıyor. [...] Goethe'nin Muhammed Kasidesi bu tarzdandır. Yalnız bu serlevha bile bize şunu göstermektedir: Kayalardan fışkıran bir pınar, kayalıklardan aşağı, derinlere bırakır kendini, köpüren kaynaklar ve çaylarla birlikte ovaya iner, kardeş kaynakları yanına alır, geçtiği ülkelere isim verir, bastığı yerlerde şehirler inşa edilir; sonra tüm bu harikulâde güzellikleri, kardeşlerini, sevgililerini, çocuklarını beraberine alarak ve neşe saçarak kollarını açmış kendilerini bekleyenYaradanın sînesine eriştirir; böylece güçlü bir ırmak sembolüyle verilen Muhammed'in cesurca ortaya çıkışı, öğretisini hızlıca yayması, tüm halkları *bir* din altında bir araya toplaması başarıyla tasvir edilir.» (In: Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik,* Band I= Werke in zwanzig Bänden, Hg. von K. M. Michel und Eva Moldenhauer, Band 13, Frankfurt/Main 1970, s. 523 f.) (Yazarın notu).

"Kaside"nin tümüyle tasavvur tarzı elbette açık bir şekilde ortaya çıkmış oluyor. Zira tabiat ve dünyaya taalluk eden eski metafizik düşünceler, kasidede geçtiği şekliyle, zor mazur görülür cinstendirler. İmparatorluklar, eyâletler ve şehirler arasından akan bir nehir göz önüne getirilerek yapılan mistik tasavvurlar gerçekten "zor anlaşılır şeylerdir".

Anlaşılan o ki, Hıristiyan asketizmi dışında dünyayı onaylayan bir mistisizmin olabileceği düşüncesi, Saran'ın aklına gelmiyordu. Başka bir ifadeyle bu düşünce ona "kabil-i telif gelmiyordu." Evet, o, Goethe'nin *Mahomet Gesang(Kaside-i Muhhammediye)*'ı kaleme alırken üzerinde müessir olmuş tüm etkileri; *Yeni Ahit*'ten mülhem *Christologie*(Hz. İsa'nın şahsı ve eseriyle ilgili öğreti)'ye, *Ketzergeschichte* (*Zındıklık Tarihi*) ve Madame Guyon'un *Torrents*'inden Klopstock'un *Messias*'ına kadar hepsini sayıyor; ancak her ne hikmetse Goethe için aslında en önemli doküman olan *Kur'an* hiç aklına gelmiyor. Hem de şiirin başlığı sarahaten "Peygamber Hz. Muhammed" olarak adlandırıldığı halde! Burada açıkça, Almanya'daki geleneksel Goethe kabullerinde halen hüküm sürdüğü görülen bir tabuya yönlendiriliyoruz: Goethe'nin İslam'a teveccühü bazı Goethe uzmanları için bir kızgınlık değilse bile, en azından utanç verici bir durumdur.[5] Bu derece körleşmiş biri için, Goethe'nin Madame Guyon'dan alınan *nehir* metaforunu İslam'ın ruhunu kavrama kudreti gösterdiği *Mahomet Gesang* (*Kaside-i Muhammediye*)'ında bu şekliyle yorumlanmayı başarması elbette anlaşılamayacaktı. Buna karşılık şarkiyatçı Annemarie Schimmel, *"Peygamberi tasvir için nehir mecazının çok önceleri̇rden, 10. Yüzyılda Şiî ilâhiyatçı Kuleynî tarafından kullanıldığına"* işaret eder. Tabiî bunu Goethe'nin bilmesi mümkün değildi. *"Goethe, kendine has bir sezgi anında bir Müslüman için de aynı şekilde doğru olanı söyleyivermiştir."*[6] Bunun dışında Annemarie Schimmel, Pakistan'ın "fikir babası" olan büyük İslam şairi Muhammed İkbal'in "Irmak" başlıklı şiirini Farsçadan Almancaya tercüme etmiştir. Bu şiir Goethe'nin kasidesinin yaratıcı bir şekilde dönüştürülmüş farklı bir tasviridir.[7] Dindar bir Müslüman olan Muhammed İkbal, her zaman Goethe'de bir ruh akrabasını görmüş ve övmüştür. Maamafih Goethe'nin İslam dünyasında nasıl görüldüğünü anlatmak için müstakil bir kitap yazmak gerekir. Bilhassa Goethe'nin şiirin tamamında hayat anlayışını nasıl ifade ettiği, *Mahomets Gesang* (*Kaside-i*

---

[5] *Goethe und die arabische Welt (Goethe ve Arap Dünyası)* başlıklı eserin yayınlanmasının üzerinden on sene geçmesine rağmen, Hessen Eyalet Radyo ve Televizyonu geçen yıl, daha doğrusu Goethe'yi anma yılında *Doğu Batı Divanı* hakkında oldukça zengin malumat ihtiva eden bir televizyon yayını yaptı. Burada Goethe'nin genel olarak İslam ile meşguliyeti ve özel olarak da *Kur'an* tetkikleri birkaç kez zikredildi! (Yazarın Notu)

[6] A. Schimmel'ın *Goethe und der Islam* hakkında 10. 9.1999 tarihinde Hamburg İslam Merkezi'nde yaptığı konuşma. Konuşmanın metni: Al-Fadschr Nr. 95/1999, s. 6.'da yayınlandı. (Yazarın Notu)

[7] Annemarie Schimmel: Muhammad Iqbal: *Botschaft des Ostens*. Ausgewählte Werke. Tübingen 1977, s. 121 f.

Muhammediye)'ın son mısralarında açığa çıkmaktadır. Zira kendisi de bir şair olarak aynı minval üzere görevini ve makamını idrak etmektedir: insanları bir kardeş olarak etkilemek, onları birlikte sürüklemek, daha yüksek bir hayat için onları yukarı çekmek.[8] İnsanları kendi tesir sahasına çeken karizmatik bir şahsiyet için ırmak metaforu motifini Goethe, *Götz von Berlichingen* başlıklı dramında da kullandı. Dördüncü bölümdeki *Adelheits Schloss* (*Adelheit'ın Şatosu*) sahnesinde şövalye ruhlu isyancı, Franz von Sickingen hakkındaki kıskançlık dolu emirlerini hain olarak vasıflandırdığı kişiye söyletir:

> "Ondan nefret ediyorum. Onun itibarı, sadece bir defada birkaç küçük akarsuyu yutan ve gerisi kendiliğinden ardınca sökülüp gelen bir ırmak misali artar."

Hz. Muhammed Peygamber'de Goethe, Allah'a inancı tebliğ etmesi dolayısıyla rahmet saçan bir şahsiyet gördü. Benzeri bir şekilde, bir şair olarak neticede kendi misyonunu dinî bakış açısından görmektedir.

Umumiyet itibariyle trajedi fragmanındaki peygamber siması tümüyle, genç Goethe'nin de eğilimlerini taşır. O zamanlar şair bir sürü dram planıyla uğraşıyordu; bunların her birinde o, tarihin büyük şahsiyetlerini yahut mitlerini gözler önüne sermek istiyordu; kendi gençliğinde edindiği tecrübeleri özel olarak onlar marifetiyle sembolize etmek istiyordu. Şöyle ki, fıtratındaki yaratıcılığın büyüklüğünü ve gücünü Allah vergisi olarak görüyordu. Ne var ki Allah'ın bir emri olarak kendisine görünen bu kudreti aynı zamanda bir mesuliyet ve ödev ittihaz ediyordu.

Goethe'nin İslam'ın asıl öğretisine, bilhassa vahdet inancına özel bir alâka gösterdiği, *Mahomets Tragedie*(*Muhammed Trajedisi*)'sinin fragmanlarından –tıpkı *Kur'an* seçmelerinde olduğu gibi- açıkça bellidir. Daha piyesin başında Hz. Muhammed'e yıldızlı bir sema altında söyletilen *ilahî*de de şair tarafından ısrarla bu öğretiye işaret edilmektedir. Bu ilahî, *Kur'an*'ın VI. Suresi(Bakara)'nin 75. âyet ve devamına istinat etmektedir. Daha önce gördüğümüz üzere Goethe bu âyetleri kendi seçmeleri arasına basitçe Megerlin'in inişli çıkışlı tercümelerinden almamış, bilakis Maracci'nin Latince tercümesini esas alarak kendi Almanca metnini yazıvermiştir. Doğrusu Goethe burada şair hürriyetini kullanarak, *Kur'an*'da monoteizmin asıl babası sayılan Hz. İbrahim'e taalluk eden sözleri Hz. Muhammed'e söyletivermiştir. Burada o ilâhî metnin lafzına yapışarak, metnin mesajını bu haliyle takdir etmeye hazır olmayanları hoş görmemektedir:

---

[8] Goethe, *Toplu Eserleri*'nin daha sonraki baskılarında en başa aldığı *Zueignung* (*İthaf*) başlıklı şiirinde kardeşlik prensibini vurgulamaktadır: "Başkası için içimde asîl bir iyilik inkişaf ediyor,/Artık teraziyi saklayamam, saklamam, istemem! Neden bu hasret dolu yolu arıyayım,/Şâyet onu kardeşlerime göstermeyeceksem?..."

Teilen kann ich euch nicht dieser Seele Gefühl.
Fühlen kann ich euch nicht allen ganzes Gefühl.
Wer, wer wendet dem Flehn sein Ohr?
Dem bittenden Auge den Blick?

Sieh, er blinket herauf, Gad, der freundliche Stern.
Sei mein Herr du, mein Gott! Gnädig winkt er mir zu!
Bleib! Bleib' Wendst du dein Auge weg?
Wie? Liebt' ich ihn, der sich verbirgt?

Sei gesegnet, o Mond! Führer du des Gestirns,
Sei mein Herr du, mein Gott! Du beleuchtest den Weg.
Lass! Lass nicht in der Finsternis
Mich! Irren mit irrendem Volk.

Sonn', dir glühenden, weiht sich das glühende Herz.
Sei mein Herr du, mein Gott! Leit', allsehende, mich.
Steigst auch du hinab, herrliche?
Tief hüllet mich Finsternis ein.

Hebe, liebendes Herz, dem Erschaffenden dich!
Sei mein Herr du, mein Gott! Du allliebender, du,
Der die Sonne, den Mond und die Stern'
Schuf, Erde und Himmel und mich

* * *

Bu ruhun hislerini anlatamam size.
Duyguları bütünüyle duyuramam.
Yakarışlara kulak verecek olan kimdir?
Yok mudur yalvaran gözlere bakacak biri?

Bak, şu âşinâ Müşteri yıldızı, nasıl parlamakta.
İlâhım ol, Tanrım ol benim! Bir işaret lütf et bana.
Dur, gitme! Batıyor musun yoksa?
Nasıl? Yoksa, kendini gizleyen bir fâniyi mi sevdim?

Ey kamer, takdir ederim ki, yıldızların rehberisin sen,
Rabbim ol, İlâhım ol! Yolumu aydınlatan sensin.
Bırakma! Terketme beni karanlıklarda!
Yolunu kaybetmiş şaşkın kalabalıklarla.

Ey güneş! Şu yanık gönül senin için tutuşur.
İlâhî, Tanrım ol! Ayırma beni doğru yoldan, ey Basîr!
Yoksa sen de mi batıp gidiyorsun, ey ilâhî kudret!
Zifirî karanlıklara gömülmekteyim elbet.

Ey, seven kalp! Kalk doğrul! Yüksel Yaradan'a!
Rabbim ol! Tanrım ol! Sen, tüm mahlûkatı sevensin,
Sen ki güneşi, ayı, yıldızları yarattın,
Yeri, göğü ve beni sen yarattın![9]

Burada tekrar, Goethe'nin tabiat dindarlığının İslamî tasavvurlar ile imtizaç içerisinde olduğu görülmektedir. İnsanın tabiat görüntülerinin çeşitliliği içerisinden Allah'ın Bir'liği bilgisine yükselmek mecburiyetinde olduğu yolundaki kanaatini o, *Kur'an*'da sembolik olarak ifade edilmiş halde bulmuştur. Goethe, *Şiir ve Hakikat*(II. Bölüm, 14 Kısım)'te *Mahomet* fragmanı çerçevesinde bizzat ilahîyi nasıl gördüğünü şu şekilde yorumlamıştır:

> Dram, Muhammed'in tek başına gece vakti berrak bir semanın altında söylediği bir kasideyle başlıyordu. Bu kasidenin mevzuu şöyleydi: Muhammed önce sayısız yıldızları birer ilâh sayarak hepsine birden tapıyor; sonra bizim Jüpiter dediğimiz, Gad adındaki yıldız meydana çıkınca, bunu yıldızların şahı bilerek, yalnız buna taabbüd ediyor. Çok geçmeden ay yükseliyor ve onun hem gözünü hem de gönlünü teshir eyliyor; ondan sonra da doğan güneşin mükemmel bir şekilde canlanıp kuvvetlendiğini görerek, bu yeni mâbuda tapmak zorunda kalıyor. Fakat bu değişiklikler ne kadar sevimli olursa olsun, gene ona huzursuzluk veriyor ve ruhu bir kere daha üstün bir mâbut bulacağını hissediyor. Ben bu kasideyi büyük bir şevkle nazmetmiştim; şimdi kaybolmuş bulunmasına rağmen bu pekâlâ, bir koro ilâhîsi olarak bestelenmek üzere, tekrar meydana getirilebilir, ifâde değişikliği dolayısiyle de, musikişinaslara bile tavsiye edilebilir. Fakat bu işte, benim o zaman da tasavvur etmiş olduğum gibi, bir kervan reisini ailesiyle ve bütün kabîlesiyle birlikte göz önüne getirmek lâzımdır; bu takdirde seslerin değişik, koronun da kudretli olması pekâlâ temin edilmiş olabilir. (Goethe, *Kendi Hayatımdan Şiir ve Hakikat*, Çev. Recai Bilgin, İstanbul 1954, Maarif Basımevi, III., s. 318)

---

[9] WA I 39, 189. Bu ilahi Goethe uzmanları arasında bile neredeyse tanınmamaktadır. Bunun sebebi şuradadır ki bu ilahi Goethe'nin şiir külliyatında hiçbir yerde geçmemektedir. Brecht'in şiirleri ve şarkılarının dahi dramlarından ayrılarak bizzat şiir kitaplarında basıldığı nazarı itibara alınacak olursa, bu çok üzücü bir uygulamadır. Buna karşılık tıpkı yukarıdaki gibi böylesine önemli bir şiiri bulamıyoruz, ama mesela *Lila* başlıklı lirik dramada geçen „Korkak düşünceler/Ürkek sendelemeler" gibi harikulade bir şarkı yahut *Faust*'tan *Birkerebirbüyüsü* şiirini Goethe'nin Toplu Eserlerinde beyhude yere arıyoruz. Bu şiirleri onun tiyatro eserlerinde yahut, tıpkı burada olduğu üzere, terekesindeki fragmanlar arasında bilhassa aramak durumundayız. (Yazarın Notu).

Burada şaşırtıcı olan şudur ki, yaşlanmakta olan şair böylesine kat'î ve bütün olarak bu projeyi hâlen hatırlıyor; hem de müsveddelerin çoktan kaybolup gittiği bir zamanda. (Bu müsveddeler ölümden sonra yeniden su yüzüne çıkıverdiler.) Ne olursa olsun, Goethe'nin *Şiir ve Hakikat*'i kaleme almasının üzerinden kırk yıl geçmiştir. *Muhammed* projesi de şöyle nihâyet buluyor:

> Eserin bazı münferit parçalarının ne maksatla tasarlandıklarını hatırlıyorsam da, bunları burada anlatmak, bu mevzuu lüzumundan fazla uzatmak demek olurdu.

Goethe'nin hatıralarında Megerlin ve Maracci'nin *Kur'an* tercümeleri bir efsanenin enteresan varyantları olarak birbiriyle kaynaşırlar. Megerlin bir defasında, yazısında yanlışlıkla yıldızlardan çoğul olarak bahsetmiştir:

> "Gece onu örttüğünde, yıldızlara baktı ve şöyle dedi: Bunlar benim tanrılarımdır."

Goethe, ona uyarak hatıralarında tüm olaya politeist bir çıkış noktası vermiştir. Hz. Muhammed'in Mekkelilerin çoktanrı inancına (şirk) karşı verdiği mücadele göz önünde bulundurularak bu konuşma tarzının belli bir gerçeği ihtiva ettiği de inkâr edilemez. Buna karşılık Maracci'nin tercümesinde tamamen doğru biçimde yalnız bir adet parlayan yıldızdan bahsedilir. Hz. Peygambere başlangıçtaki o terk edilmişlik ve çaresizlik hislerinden çıkmasına yardımcı olan Gad adındaki yıldızı Goethe, bu ilahîsinde birçok basamaklı yolun hareket noktası yapıvermiştir. (Goethe burada, bu "dost yıldız" ile bizim Jüpiter'i kastettiğini zikreder. Maamafih bu yıldızın Arapça adı Al-Muşteri yani Müşteri yıldızıdır. Mevcut şiir için Goethe, bu gezegenin İbranice adını tercih etmiştir; zira bu, aynı zamanda on iki İsrail kabilesini göstermektedir.) Goethe'nin o zamanlar gâyet bilinçli olarak gayret ettiği üzere, asıl karakteristik olan şudur ki, o, İslam'ın kutsal kitabında kendi dinî itikadını teyit etmeye çaba göstermiştir.

Muhammed dramı fragmanındaki Peygamber Hz. Muhammed'in gençlik dönemiyle sütannesi Halime arasındaki diyalog sahnesinde geçen Allah'ın birliği öğretisi, karakteristik bir biçimde tabiattaki ilâhî işaretlere, tecellilere işaret eden imalarla birbirine bağlanmıştır. Bu surette Goethe'nin tabiata dayanan dindarlığı yeniden ifade edilmiş olur:

> HALİME: (Sütannesi ona seslenir) Muhammed.
>
> MUHAMMED: Halime! Ah, beni bu mutlu hislerimle baş başayken rahatsız etmek zorunda mısın? Ne istiyorsun benden, Halime?

HALİME: Beni korkutma, sevgili oğlum, seni gün batımından önce bekliyorum. Taze gençliğini gecenin tehlikelerine maruz bırakma.

MUHAMMED: Kâfirler için gündüz de gece gibi lânetlidir. Kara kurbağanın zehri çektiği gibi günah da kendine çeker felaketi. Öte yandan fazilet de şu gök kubbenin altında bir nazarlık misali en hayırlı, sağlıklı hava küresini etrafımızda muhafaza eder.

HALİME: Böylesine yalnız bu sahrada, eşkıyadan hiçbir gece emin değildir.

MUHAMMED: Ben yalnız değildim. Allah'ım lütûfkârca yanıma yaklaştı.

HALİME: Gördün mü O'nu?

MUHAMMED: Sen görmüyor musun O'nu? Her sessiz kaynağın başında, yeşeren her ağacın altında sevgisinin tüm sıcaklığıyla benimledir. Nasıl müteşekkirim O'na. O, göğsümü açtı, kalbimin üzerindeki katı örtüyü kaldırdı ki O'nun ismini hissedebiliyorum.

HALİME: Rüya görüyorsun! Göğsün açılmış olsa sen yaşayabilir misin?

MUHAMMED: Beni anlamayı öğrenesin diye senin için Allah'a yakarmak istiyorum.

HALİME: Kimdir senin Tanrın, Hobal mı yoksa Al Futas mı?

MUHAMMED: Zavallı, taşa şöyle seslenen talihsiz halk: Seni seviyorum. Beni koru! diye puta yalvaran. Bunların duaları duyması için bir kulak'ları var mı? Yardım etmesi için bir kol'ları var mı?

HALİME: Taşta yaşayan, put'un etrafında dönen beni duyar, onun gücü büyüktür!

MUHAMMED: Ne kadar büyük olabilir ki? Onun yanında üç yüz adet daha bulunuyor, her birine bir taş dua etmekte. Komşularınız onlara taparsa ve komşularınız size karşı olursa, o zaman sizin tanrılarınız sınırlarını şaşırmış küçük hükümdarlar misali son bulmayan kavgalarla dönüşümlü olarak birbirlerinin yollarını kesmek zorunda olmazlar mı?

HALİME: Senin Tanrı'nın hiç arkadaşı yok mu?

MUHAMMED: Arkadaşı olmuş olsaydı Tanrı olur muydu?

HALİME: Peki, O'nun evi nerede?

MUHAMMED: Her yerde.

HALİME: Bu hiçbir yer demek. Bu kadar genişliği kucaklayacak kolun var mı?

MUHAMMED: Senin sevgin için sana teşekkür eden şu kollar daha güçlü ve yanıp tutuşmakta. Bana bu kolları kullanmama müsaade etmenizin üzerinden çok zaman geçmedi. Halime, benim halim sıkı bir şekilde kundakladığınız çocuğa benziyor, kendimi bu karanlık kundak içinde hissediyordum; lakin kendimi kurtarmam bana bağlı değildi. Rabbim, insanlığı bağlarından kurtar, onlar kalplerinin derinliklerinde sana hasret duymakta.

Bu sahne, Goethe'nin Hz. Peygamber'in çocukluğuyla ilgili olarak nakledilen hikâyelerle ne derece teferruatlı uğraştığını ve onu tasavvur dünyasında ne derece kullandığını göstermektedir. Meselâ, bu efsaneye göre, Hz. Muhammed'le beraber hayvan güden sütkardeşi anlatmış ki: Bir gün beyaz elbiseler içerisinde ışık saçan iki adam -yani melek- kendilerine görünmüş, bunlar Hz. Muhammed'i yere yatırmışlar, göğsünü açmışlar, kalbini yıkayıp, aynı gece ardında hiçbir yara izi bırakmadan tekrar kapatmışlar. Efsane, Sütannesi Halime'ye bunu anlattıklarında, onu nasıl büyük bir korkunun sardığından bahsetmektedir.

Bu kıssa 94. Sure'nin ilk üç âyetine rücu etmektedir. Burada Allah, Hz. Peygambere şöyle hitap etmektedir (Friedrich Rückert'in tercümesiyle):

"Erschlossen wir dir nicht die Brust/Und nahmen ab dir deine Last/darunter du gebeugt dich hast?"

"1. Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi? Belini büken yükünü senden alıp atmadık mı?"

Tıpkı *Kur'an*'da olduğu gibi Goethe nezdinde de Allah, ileride peygamber olacak gencin göğsünü bizzat açmıştır:

"Nasıl müteşekkirim O'na –göğsümü açtı, kalbimin üzerindeki sert örtüyü kaldırdı ki adını hissedebiliyorum."

Şu var ki Goethe, halkın sevdiği, naif müşahhas kıssadan *Kur'an*'ın sembolik diline geri dönmektedir. Benzeri bir motife de Goethe'nin Temmuz 1772'de Herder'e yazdığı mektupta rastlamaktayız:

"Musa'nın *Kur'an*'da yaptığı gibi dua etmek istiyorum: Tanrım daralan göğsüme ferahlık ver."

Demek oluyor ki, eğer Goethe buradaki diyalogda Peygamber'in gençliğini İslamî rivâyetlere uygun olarak tasvir ediyorsa, o zaman bu hikâyede aynı anda bizzat kendi dinî tecrübeleri de yansıtılmaktadır. Neredeyse bunlar kelimesi ke-

limesine *Wilhelm Meister*'in *Saf Bir Ruhun İtirafları* bölümündeki şu kısmı hatırlatmaktadır:

> Şunu söylemeliyim ki, ne zaman sıkıntı içinde Allah'ı aradımsa hiçbir zaman boş dönmedim. Bu bahiste çok söz söylenmiştir; bununla beraber daha fazla söylemem için, ne imkân var, ne de izin. [...] Nefes almadan nasıl yaşanamazsa, benim de bu dünyada Allah'sız yapamayacağımı binlerce küçük vakaların bir araya gelerek bana göstermesinden dolayı ne kadar bahtiyarım. Tarikat harcı softa dilinden isteğimle sakınarak söyleyebileceğim büyük gerçek, Allah'ın bana yakın oluşu ve benim de, onun huzurunda oluşumdur. (Goethe, *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* II, İstanbul 1945, Çev. Şükrü Atala ve Cemal Köprülü, s. 103)

Gençliğinin aynı döneminde, *Muhammed* dramı projesini çalışırken, Goethe bir de *Prometheus* dramı tasarladı. Bu projeye ait bir şiir vardır ki Friedrich Heinrich Jacobi tarafından Goethe'nin muvafakati alınmadan daha sonra yayınlanmıştır. Bu şiir onu ateizmle ilgili olarak zan altında bırakmıştır. Bu övgü şiirinin başlığı *Prometheus*'tur. Gerçi Jacobi'nin *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn [Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Moses Mendelssohn'a Mektuplar]* (1785) başlıklı kitabında bu şiiri yayınlamaktaki maksadı, öncelikle Spinoza'nın ateistliğini ispat etmekti; lakin ileri sürdüğü ispatın temelini Goethe'nin bu şiiri oluşturuyordu. Dolayısıyla Goethe de bu olayda rahat bırakılmamış oluyordu.[10] O zamanlar Almanya'da bu şiirin yarattığı muazzam etki, daha sonraları Goethe tarafından *Şiir ve Hakikat* (Üçüncü Bölüm, Onbeşinci Kitap)'de şu meşhur sözlerle tasvir edilmiştir:

> "Bu olay, pek değerli adamların gizli ilişkilerinin örtüsünü kaldıran ve açıklayan bir patlamanın fitilini ateşlemeye hizmet etti."

Nicholas Boyle bu olayın radikalliğini pek iyi izah eder. Şöyle yazar: (bkz: *Goethe, The Poet and the Age, Volume I: The Poetry of desire*: Oxford 1991, s. 164):

> "Ne Feuerbach ne de Nietzsche hissî ve entelektül anlamda Deccal'in ortaya çıkmasına ilave bir katkı sağlamışlardır." [11]

---

[10] Goethe 11 Eylül 1785 tarihinde Jacobi'ye yazdığı bir mektubunda istihzalı bir tarzda şöyle diyor: "Bana senin Spinoza'yı gönderiyorsun [...] Ancak acaba benim şiirimi [das Göttliche =Ulûhiyet] benim adımla oraya koymakla iyi bir şey yaptın mı? Bu surette Prometheus'a canı sıkılan parmağıyla beni göstersin. Herder, bu münasebetle benim Lessing ile aynı akibete uğramamı pek eğlendirici buluyor." (Yazarın Notu).

[11] Buna rağmen Boyle, Goethe'nin Spinoza tarafından cesaretlendirildiğini hissettiği immanens (içkinlik) konusundaki radikalliği şu şekilde rölative etmeğe çalışır: O, Spinoza'nın Goethe üzerindeki tesirini tam anlamıyla reddetmese de az göstermektedir. Şöyle ki Goethe'yi, daha önceleri birçok germanistin yaptığı gibi, Spinoza'nın taraftarı olmaktan çıkarır ve Leibniz taraftarına dönüştürmeye çalışır (söz konusu yerde, s. 160/61 ve s.384). Goethe'yi Leibniz taraftarı yapma veya

Maamafih Goethe'nin *Muhammed* fragmanını ve *Prometheus* kasidesini yan-yana okuyan kişi, kendine şunu soracaktır: Nasıl olur da aynı şair aynı zaman içerisinde birbirine böylesine zıt iki eser yazabilmektedir? Nasıl oluyor da *Prometheus*'taki tanrıların istihzası ile *Muhammed* projesinde ifade edilen kesin Tanrı inancı birbiriyle imtizaç içerisinde olabiliyor? İki fragmanda da tamamen birbirine zıt kanatleri dile getiriyor gibi görünen, fakat yine de asıl kavramda birbiriyle uyum içerisinde olan mısralar vardır. Bunun için *Prometheus*'tan aşağıdaki bölüm ile -ki burada Goethe'nin pek önemsediği *yanılmak, yolunu şaşırmak (das Irren)* kavramı fevkalâde önemli bir rol oynar- Muhammed fragmanının giriş kasidesinden benzer pasajı karşılaştırmak kâfidir:

Daha bir çocuktum,
Neyin ne olduğunu bilmiyordum
Şaşkın bakışlarımı güneşe çevirdim,
Karşıda bir kulak şikâyetimi
Sanki duyuyormuş gibi,
Benim kalbim gibi daralan bir kalbe
Merhamet edecek biri varmış gibi.

Bu şaşkınlıktan çıkış yolu *Prometheus*'ta kendi kendine yardım ile kaimdir:

Kim bana yardım eder
Titanların kibrine karşı?
Kim kurtarır beni ölümden
Kölelikten?
Her şeyi kendin tamamlamadın mı sen,
İlâhî bir kor halinde yanan kalp?

Buna karşılık Muhammed trajedisinin giriş kasidesinde, terk edilmişlik hissini beyan ettikten sonra onun kahramanı şöyle yönelir:

Goethe'nin *Prometheus* başlıklı övgü şiiri üzerinde Spinoza'nın tesirini inkâr etme denemelerine karşı Martin Bollacher (*Der junge Goethe und Spinoza.* Tübingen 1969) ve Momme Mommsen (*Spinoza und die deutsche Klassik,* in: M. Mommsen, *Lebendige Überlieferung.* George, Hölderlin, Goethe. Bern 1999) haklı olarak kararlı bir şekilde itiraz etmişlerdir. (Yazarın Notu)
Gegen die Versuche, aus Goethe einen Leibnizianer zu machen oder den Einfluß von Spinoza auf die Entstehung der Ode *Prometheus* zu leugnen, haben Martin Bollacher (*Der junge Goethe und Spinoza.* Tübingen 1969) und Momme Mommsen (*Spinoza und die deutsche Klassik,* in: M. Mommsen, *Lebendige Überlieferung.* George, Hölderlin, Goethe. Bern 1999) zu Recht entschieden Einspruch erhoben. (Anm. d. Hg.)

Kim, kim kulak verir yakarışlara?
Yalvaran bakışlara çevirir gözünü?

Bütün ümidini bir tek Allah'a yöneltir; onu diğerleri arasında ay suretinde bulmayı ümit eder:

Bırak! Bırak! Zifirî karanlıkta bırakma beni!
Dalâlete düşmüş bu halkla şaşırtma beni.

Ta ki o, objelerin kesretini (çokluk ve çeşitliliğini)ve fâniliğini doğrudan doğruya kavrayıp, tüm tabiat görüntülerinin en güçlüsü olan güneşin dahi fevkine yükselerek Allah'ın Bir'liğine ulaşmak zorunda olduğunu fark edinceye kadar:

Ey, seven kalp! Kalk doğrul! Yüksel Yaradan'a!
Rabbim ol! Tanrım ol! Sen ki, tüm mahlûkatı sevensin!
Sen ki güneşi, ayı, yıldızları yarattın,
Yeri, göğü ve beni sen yarattın!

Burası Goethe'nin Allah'a tapınması ile onun kendi kendine yardım anlayışı arasında hiç çözülmez gibi görünen tezadı detaylı olarak ele almanın yeri değil. Yalnız şu kadarını vurgulamak lazımdır ki, bu tezat, zaman zaman Goethe'ye izafe edilen felsefî meselelerde eklektik bir kayıtsızlık kusuru değildir asla; bilakis bu daha çok onun düşüncesinin genişliğine uygun düşmektedir. Bu *tertium comparationis* yani kıyas için istifade edilen üçüncü şık, aynı gençlik dönemine ait *Ganymed* başlıklı şiirinde yer almaktadır:

Bulutlar uçuyor
Aşağı doğru, bulutlar
Meylediyor arzulu aşka.
Bana! Bana!
Kucağınızda
Yukarı doğru dâima!
Sararak kucaklamaktasın!
Sinene doğru yükselmekte her şey
Ey, tüm mahlûkatı seven, müşfik Yaradan!

Bununla beraber en azından söz konusu tezadın çözümü ima edilmek durumundadır ki, buna Momme Mommsen dolaylı olarak işaret etmiştir: Prometheus kasidesi zata mahsus yaratıcı Tanrı tasavvurları ile, hani Goethe'nin çocukluğundan beri kurtulmak istediği geleneksel Tanrı tasavvurlarıyla bir hesaplaşma idi.

Keza o zamanlar altı yaşındaki Goethe'nin, çocukluk inancı olan müşfik baba-Tanrı tasavvuru 1755 yılındaki Lizbon zelzelesi dolayısıyla derinden sarsılmıştı. Tıpkı *Şiir ve Hakikat*(İlk Bölüm, ilk Kitap)'de okunabileceği gibi:

> "Yeri göğü yaratan Tanrı, kötülerle birlikte iyileri de aynı felâkete mâruz bırakmakla hiç de bir baba gibi hareket etmemişti."

Goethe'nin yolları ayırdığı geleneksel kilise öğretisinden sonra tüm gayretler, tıpkı Mommsen'ın (a.g.y., s. 223) yazdığı gibi, şuraya varıyordu: "Dünyaya değil Allah'a yücelik vermek lazım." Şöyle devam ediyor:

> Klasiklerin ruhuna doğan manalar bunun tam zıddıydı: Onlar dünyaya, tabiata yücelik atfediyorlardı ve burada keşfedilen değerler onlara öylesine yüce geliyordu ki, onu ifade etmek için bir tek "ilâhî" sıfatını uygun görüyorlardı. Gerçi onlar tarafından da yaratıcı prensibin mutlak ilkliği –Spinoza'nın *natura naturans*'ı kabul ediliyordu. Bununla birlikte o, cevheri itibariyle bilinemez, sırrına erişilemez, insan tarafından kavranamaz görünüyordu; "şahıs" olarak ise daha da az. Tanrısal olan yalnız tabiatta –Spinoza'nın natura naturası- doğrudan doğruya idrak edilebilir. Bu durum dünyaya, nesnelere değerini ve insana da en önemli görevini verir.

Goethe, *Kur'an*'da tıpkı Spinoza'nın *Etik*'inde olduğu gibi bu dünyada faal olmak için bir teşvik keşfeder. Vakıa *Kur'an*'da, Spinoza'nın *Etik*'inin aksine, imanın şartı olarak ölümden sonra bir öte dünya, cennet ve cehennem inancı tekrarlanmaktadır (daha sonra *"Müslümanlara has"* bir cennetten bahsedilecektir). Bununla birlikte *Kur'an*'da hiçbir yerde öte dünya lehine bu dünyanın kıymetten düşürülmesine yönelik bir değerlendirme, bu dünyanın aslî günahtan (insanın doğuştan günahkâr olmasından) dolayı bir pişmanlık yurdu olduğuna dair bir tasavvur bulunmaz. Maamafih Allah'ın Bir'liğinin işareti olarak İslam'ın dünyaya bağlılığı Goethe için belirleyicidir. Bu yüzden Hz. Muhammed Peygamber onun için beşeriyetin en büyüklerinden sayılmaktadır. İşte Goethe, bu sebeple Muhammed trajedisinde bir âbide dikmek istemiştir.

6. *Şiir ve Hakikat*'te Muhammed Projesi ve Peygamberlik meselesi (1813)

"Bir dâhinin karakter ve zihin marifetiyle insanlar üzerinde kurduğu iktidar namına ne varsa onu, ve bu arada neyi kazandığını yahut kaybettiğini ortaya koymak icap ediyordu."

MUHAMMED dramında tasvir etmek istediği üzere, Hz. Peygamber'in şahsında Goethe'yi meşgul eden başka bir fikir, başka bir nokta-i nazar vardı. Bu görüş, onun on yıl kadar sonra *Şiir ve Hakikat*'te teferruatıyla tasvir ettiği *Muhammed* eylem planında öne çıkmaktadır. Burada Hz. Peygamber'in mübarek şahsında, onu trajik bir kahraman yapan ihtilaflı karakter hususiyetleri de gözükmektedir.

İç ve dış tecrübeler Goethe'yi şu kanaate vardırmıştı: Dünyayı güç kullanmak suretiyle iman etmeye zorlayan her peygamber, inandırıcılık ve mükemmellik kaybı gibi bir tehlikeyi göze almak durumundadır. En büyük peygamber dahi kendini daima bir suça karışma durumundan kurtaramaz. Goethe, Hz. Muhammed'in şahsında bunu bir paradigma olarak ortaya koymak niyetindeydi. Goethe'nin gençlik projesi olan çalışmasında da, şairin o zamanlar yaşadığı iç ihtilafları şairâne bir tarzda şekillendirmek ve böylece onlardan kurtulmak niyeti belirleyici olmuştu. Çalışmasının gidişatı esnasında o, Hz. Peygamberin hayatına şairlikten mülhem bir hürriyet kullanarak trajik bir akış vermiştir; bununla o, tarihe sadık bir Muhammed portresi vermiyor, bilakis böylesine bir elçilik problematiğini gâyet tesirli olarak gözler önüne sermek istiyordu. Goethe'nin kahramanı, öğretisini söz vasıtasıyla yaymak yerine daha çok bir kumandan ve siyasetçi rolünde güç kullanmak suretiyle, kılıç ve savaş ile yaydığı için kusurlu bir duruma düşmüş oluyor ve böylece saffeti lekelenmiş, kaybolmuş olma tehlikesiyle karşı karşıya geliyordu. Onun tarafından oluşturulmuş çareler, kendisini batışa sürükleyen aksi tesirlere sebebiyet veriyordu. Bununla beraber kahraman, trajedinin sonunda parlak bir ışıkla tezahür edecektir. Goethe onun safiyetini muhafaza etmek istiyordu. Safiyeti bu kadar zarar gördükten sonra, bunun kaçınılmaz sonucu olarak, dünya işlerinin içine çekilme ve dünya ile mücadele mukadder olacaktır.

Her ne kadar böyle rölatif, namüsait bir peygamber portresi resmetmiş de olsa, bu dramatik kıssayı Goethe, 18. Yüzyılın Hz. Muhammed biyografilerinden almıştır. Zira Goethe, rasyonel din kritiğini –ki İslam'ın kurucusu onlar için sırf böyle bir kritiğe uygun malzeme oluşu sebebiyle mevzubahis ediliyordu- bu biyografileri *Hz. Muhammed* projesinin çıkış noktası olarak alıyordu. Goethe bu biyografileri Hz. Peygamberin mukadderatının şekillenmesi için etkili sahneler yaratmak üzere kullanmaktaydı. Fakat, *Muhammed* dramının son bölümündeki pozitif tavrıyla o, zamanına hâkim olan Avrupa zihniyetinin negatif olarak nitelendirdiği Muhammed portresinden uzaklaşmış oluyordu. Çok bilinçli olarak, bu şekilde Voltaire'in 1741 yılında neşrettiği *Muhammed Trajedisi*'ne karşı kararlı bir tavır ortaya koyuyordu. Dramda Hz. Muhammed'in Voltaire tarafından düşmanca ve hakaretamiz bir muameleye tâbi tutulmasını, ona böyle bir rol verilmesini, Goethe asla tasvip etmemiştir.

Şiir ve Hakikat'teki *Muhammed* dramı taslağı, Goethe'nin hem İslam dininin kurucusu ve hem de bizzat kendi hakkında yaptığı en önemli açıklamalar arasında yer alır. O itibarla noksansız olarak tasvir edilmeyi hak etmektedir. Bu eser biyografik bir hikâyeyle başlamaktadır ki bu, Goethe'nin gençliğinin belirli bir döneminde Hz. Muhammed'in kaderine şahsî iştiraki yolunda açıklayıcı bir malumat vermektedir. Bu şu sebebe istinat etmektedir: Goethe, büyük iddialarla dinî kurtarıcı olarak zuhur eden insanlara rastlayıvermiştir. O zamanlar ruhî ve fikrî yeniliklere duyulan genel ihtiyaç öylesine yaygın bir hal almıştı ki, bu durum böyle kurtarıcıların işini kolaylaştırıvermiştir. Belirli bir tesir kudreti ve retorik kabiliyetiyle donatılmış bu kurtarıcılar, Hıristiyanlığın yenilenmesi için gayret sarf ediyor ve dünyayı düzeltme sözü veriyorlardı. Maamafih Goethe şunu tespit etti ki, bu kurtarıcılar bütün iyi niyetlerine rağmen pek "dünyevî gayeler"ine ulaşmak için çoğu kez cidden dine aykırı vasıtalar kullanabiliyorlardı. Şiddet, tahakküm hırsı ve hile olmadan olmuyordu; bunlar marifetiyle ruhanî etkileri bozuluyordu. Goethe'nin *Şiir ve Hakikat*'te belirttiği üzere, her iki örnek de –Lavater[1] ve Basedow[2]- "Peygamber" ve her neviden beşerî rehberlerin mahiyeti hakkında kendisini düşünceye sevk eden yegâne isimler değildiler. Dinî reform ihtiyacının çok güçlü olduğu bir dönemde, -muhtemelen aşırı aydınlanma hareketine reaksiyon olarak- ortalıkta pek tanınmış ve çok rağbet gören birçok gezgin havari görülüyordu. Çoğu zaman bunlar her yerde insanları kendi dinlerine döndürmek üzere dolaşıyorlar ve gerçekten özellikle hanımlar arasından sayısız taraftar buluyorlardı. Bunlar arasında "Tanrı izi sürücü köpek" nâmıyla maruf Christoph Kaufmann ve Herder'in "kâfirleri dine döndürücü" lakabıyla adlandırdığı Franz

---

[1] Johann Caspar Lavater (1741-1801), Prediger in Zürich.

[2] Johann Bernhard Basedow (1723-1790), Lavater'e kıyasla haza bir rasyonalisttir; orijinal bir pedegog ve Dessau'da hayırseverliğin kurucusu olarak büyük bir nüfuz kazanmıştır. Goethe onu Temmuz 1774'de Frankfurt'ta tanımıştır.

Leuchsenring de vardı. Bu sonuncuyla Goethe 1772 Mart'ında şahsen tanıştı ve çok geçmeden *Ein Fastnachtsspiel vom Pater Brey* (*Pater Brey'den Bir Karnaval Oyunu*) başlıklı piyesindeki peygamber karikatürü için model onu olarak almıştır. Goethe, 1773'de *Satyros oder der vergötterte Waldteufel* (*Satyros yahut Putlaştırılmış Orman Şeytanı*) başlıklı eserinde bu neviden peygamberleri istihza maksadıyla başka bir oyun daha yaratmıştır. Araştırmalar Goethe'nin Satyros'u için muhtemel model olarak çağdaşları tarafından birçok "sahte peygamber" teklif edildiğini ortaya koymaktadır. Her bir tarafa seyahat eden "Zürihli Allah dostu" Lavater de onlara dâhildir. Goethe, Herder ve birçok başka ortak tanıdıktan, 1775 yılında kendisiyle mektuplaşmaya başlamadan ve 1774 yılında da bizzat kendisiyle tanışmadan önce bu fanatik koyu sofu zat hakkında çok şey duymuştu.

Şiir ve Hakikat başlıklı eserinde "Zürihli peygamber"i *Hz. Muhammed* trajedisi bağlamında söz konusu etmekle Goethe, dikkatleri kendinden başka tarafa yöneltmektedir. Daha doğrusu dikkatleri bizzat kendisinin meşgul olduğu peygamberin rolü ve peygamberlik meselesi tartışmalarından uzaklaştırmak istemektedir.

Ne olursa olsun Goethe yetmişli yılların başlarında inanılması güç karizmatik bir etkiye sahipti; bu, ona gönüllerin rehberi olarak çevresini etkileme kabiliyeti veriyordu. Birçok insan genç şairi böyle bir rol üstlenmeye zorluyordu. İşte bu yüzden Goethe, ciddi olarak kendine sormak mecburiyetindeydi: Acaba hayattaki görevi, bir insanlık mürebbisi olmak ve bu konuda bütün güçlerini olabildiğince seferber etmek miydi? O, "Peygamberlerin" ve beşeriyet rehberlerinin özü ve mahiyeti hakkında esaslı bir şekilde düşünmek hususunda kendini vazifelendirilmiş hissediyordu. Söz konusu bu beşeriyet rehberlerinde kayda değer gördüğü bazı özellikleri büyük ölçüde bizzat kendinde buluyordu. Şahsiyetin karizmatik kudreti, büyük bir bilgelik hazinesi, herkesi geçebileceği güçlü bir ikna kabiliyeti, nev-i beşeri Tanrı-tabiat inancına yaklaştırma ve tıpkı *Muhammed*'e *Övgü* şiirinin sonunda olduğu gibi onları "Yaratanın sînesine taşıma" yolundaki yoğun gayreti hep bu kabildendir.

Bu anlamda sonradan gelen nesiller için Goethe'nin çağdaşları üzerindeki etkisine şahitlik eden, tabiatın onu nasıl bir çekicilik kudretiyle donattığı ve eşi benzeri olmayan bir karizmaya sahip olduğu yolunda bir düzine haber mevcuttur. Neden bahsedildiğini ve Goethe'nin neden ara sıra peygamber rolünü düşünebildiğini daha anlaşılır kılmak için bazı örnekleri burada zikretmek lazım geliyor. C. A. Böttinger'in verdiği bilgiye göre, beyler, hanımlar ve çocuklar onu görebilmek ve konuştuğunu duyabilmek üzere izdihamla yanına sokuluyorlardı:

> Gençliğinde ve dehâ çağında o kadınların ve kızların perestij ettiği en güzel adamlardan biriydi. Frankfurt'ta olduğu günlerde sık sık yürüme Darmstadt'a giderdi. Orada şehrin dışına kadar kendisine en zarif hanımlar refakat ederdi. Darms-

tadt'da Merck evinin önüne otururdu ki burada evin giriş kapısı önündeki taş merdivenler üzerinde bazı banklar bulunuyordu. Bu banklar dâhînin çoğu zaman bir saatten fazla devam eden huzura kabulü için toplanan kızlar için düşünülmüştü.

Heinrich Jung-Stilling'e göre genç öğrenci Goethe, daha Strassbug'taki zamanlarında yaşlı masa dostları arasında da "masadaki idareyi böyle bir gayreti olmaksızın" elinde bulunduruyordu. Sofra konuşmacısı olarak o, hayatı boyunca şöhretini korumuştur. Dostu Johann Georg Jacobi, 1774 yılında günlüğüne, *"Masa başı konuşmalarını kaydetmek isterdim"* diye yazmaktadır. Goethe bir lokalde bulunuyorsa, onun masasının etrafında bir gruplaşma olabiliyordu; tıpkı 1772 yılında üniversite şehri Giessen'den nakledilen aşağıdaki satırların gösterdiği gibi:

> [...] kısmen oturarak, kısmen ayakta, evet bazı öğretim görevlisi beyler sandalyelerde dikiliyor ve arkadaşlarının başları üzerinden, orada toplananların çevresinden içeri bakıyorlardı; bunların tam ortasından ateşli konuşmasıyla dinleyenleri büyüleyen bir adamın tok sesi yükseliyordu. Höpfner [gazete muhabiri]'in burada neler oluyor sorusu üzerine kendisine şu cevap veriliyor: Wetzlar'dan Goethe aşağı yukarı bir saatten beri burada. Zamanla sohbet öylesine şekillendi ki yalnız Goethe konuşuyor ve herkes şaşkınlık ve hayranlık içerisinde onu dinliyordu.

Büsbütün zekâ ve espri, vecd derecesinde hayat dolu olan Goethe, 1772/1773 yıldönümünde "Dil ile konuşmak ne demektir?"[3] sorusunu tartışırken sanki "Ruhun Dili" hakkında açıklamalar yapmak için yaratılmıştı. O bizzat kendi yaşadıklarından Paskalya yortusunda kutsal ruhun havarilerin üzerine çöküşünde nelerin etkili olduğunu hissedebiliyordu:

> En ilâhî duygu ruhtan dile dökülür, ateşli bir tarzda Tanrının büyük fiillerini yeni bir dilde beyan eder. [...] Müteakiben zihin bir ruh üzerine gelir ki, böylelikle onun bolluğu içerisinde can verilmiş olur; bu değerli bir kalbin zorunlu ilk soluğudur. O bizzat ruhun kendinden taşar; o kadar basittir ki tıpkı ışığın gayri muayyen olması gibi bir şeydir. Yalnız dalgalar coştuğunda insanların uyanması ve değişimi için denizden hafif bir meltem (hayat soluğu) eser. [...] Derin ilâhî duyguların bolluğu bir

[3] Dostu Joh. Heinr. Merck'in Darmstadt'daki yayınevinde Goethe'nin 1772/73 döneminde anonim olarak yayınlanmış bir çok yayını vardır. Bunlar teolojik problemlere taalluk etmekte ve dinî gelişmeler için önemli dökümanlar teşkil etmektedir: *Brief des Pastors*** an den neuen Pastor zu (Bir papazın... yeni bir papaza mektubu)**** 1773; *Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen zum erstenmal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben. (Bugüne kadar açıklanmamış iki önemli İncil sorusunun ilk defa esaslı olarak Schwaben'da bir din adamı tarafından cevaplandırılması)* 1773. İlk soru: *Birliğin levhasında ne vardı?* Diğer soru: *Dille konuşmak ne demektir?*

> an için insanı ilâhî bir yaratık olmaya zorlar; o, ruhların dilini konuşur; ulûhiyetin derinliklerinden dili hayat ve ışık saçmaya başlar. Bu duygunun yücelerinde hiçbir fani duramaz. Maamafih o anın hatırlanmasının hazzı havarileri hayat boyu sarsar. Bundan böyle mütemadiyen oraya hasret duyacağını sinesinde kim hissetmez? [...] Fakat eğer ebedî ruh, güzîde birisine hikmetinden bir bakış, sevgisinden bir kıvılcım yönlendiriverse, o alenî olarak ortaya çıkar ve sadece hissini geveleyip dururdu.

Havariler hikâyesi (10, 46; 6) ile meşguliyetten doğup gelişen *İncil* araştırması Goethe'nin kendine ait olan *"Dil ile konuşma"* araştırmasına dair sadece dolaylı olarak bilgi vermez; bilakis aynı zamanda onun daima uyanık vicdan ve ihtimam gibi ilâhî bir ihsanı kötüye kullanmadığına dâir bir ifadesidir.[4] Genç şairin kendini "genellikle mecazlar ve sembollerle" ifade etme eğilimi, onu böyle görüp tanımış olan çağdaşlarını gayri iradî olarak "Allah'ın Oğlu"nu[5] düşünmek mecburiyetinde bırakmış olabilir:

> Bu Goethe ki onun hakkında güneşin doğuşundan batışına ve tekrar güneşin batışından doğuşuna kadar [...] konuşmak, kekelemek, terennüm etmek ve dytriyambos tarzı şiirler söylemek isterim. [...] İşte bu Goethe benim, herhangi bir zaman büyük bir ilham perisinin verdiği sezgi ve doğrudan doğruya bir hisle kavradığım bütün ideallerimin fevkine yükselmiştir. *İncil*'deki Emmaus'un müridinin duygusunu katiyetle bu kadar iyi şerh ve hissedemezdim; hani bu mürit hakkında şöyle diyorlardı: "O bizimle konuştuğunda içimizde kalbimiz yanmıyor muydu?" Daima onu biz İsa'mız yapalım, ve bırakınız onun en son müridi olayım. O, öylesine çok ve öylesine mükemmel konuştu ki benimle; ebedî hayata dair o sözler, nefes alıp verdiğim müddetçe, benim inanç akidelerim olmalıdır.[6]

25 yaşındaki Goethe'nin etkisine dair bunu yazan, teolojiden bir adamdı. Goethe'ye yakın duran diğerleriyse onu Hz. İsa ile kıyaslarlar.[7] Aynı yaştakiler, *"Allah'ın bu olağanüstü mahlûku hakkında idraki kabil bir şeyler"*[8] yazmaktan acizdi-

---

[4] *Dille konuşmak ne demektir?* başlıklı yazısında o, şöyle ikaz etmektedir: "Fakat her kaynak kendi saf menşeinden her türlü yolla uzaklaştığı zaman, göze bulanık görünse de ve hatta nihaî olarak bataklıkta kaybolup gitse dahi, dünyevî parçalarla karışsa da kendi iç saflığını muhafaza eder. Burada da olan odur. Paul zamanında bu mazhariyet camiada istismar edilmiştir..."

[5] Friedrich Maximilian Klinger, Haziran 1776'da E. Schleiermacher'e şöyle yazar: "Burada [Weimar'da] her gün görüyordum ve görmekteyim ki esasen Goethe hakkında Allah'ın oğluna dair -eğer insan ona inanıyorsa-, söylenenden çok az şey söylenebilir. O sebepten sükût etmek istiyorum."

[6] F. A. Werthes an F. H. Jacobi, 18. Oktober 1774.

[7] Charlotte von Stein 8 Mart 1776'da Joh. Georg Zimmermann'a şöyle yazar: "Eğer bizim zarif ahlâk öğreticimiz çarmıha gerilmişse, bu daha feci bir şekilde parçalanacaktır."

[8] F. H. Jacobi, 27 Ağustos 1774'de Wieland'a yazar.

ler. Muasırları onda *"bu zamana kadar dünyayı değiştiren en nâdir ve en güçlü dâhi"*yi hissediyorlardı.[9] O, *"en güzel adam, en mâhir, en orijinal, en ateşli, en taşkın, en heyecanlı, en yumuşak, en çok yoldan çıkarıcı ve bir kadının kalbi için en tehlikeli insan"*[10] olarak *"idolleştirildi"*.[11] O, *"bütün gözler için büyüleyiciydi"*[12], *"omurgasından ayak parmağına kadar dâhi, kuvvet ve kudret"*[13], *"tüm insanların en iyisi"*[14] *"kocaman bir zekâ"*[15], *"orijinal bir dehâ"*[16] idi. *"Ona hiçbir mukavemet dayanmaz; o her şeyi kendisiyle birlikte sürükleyip götürür."*[17] *"Goethe'nin cevherinde Tanrı gücünün olduğunu herkes bilir."*[18] *"O Kral olabilirdi. O sadece bilgelik ve iyi yürekliliğe malik değil, bilakis güce de sahipti."*[19] İnsan onda, *"dört bir yanda aynı asîl, her şeyi gören, fark eden ve sabırlı bir adamı"*[20] hissediyordu. Ona yakın olan insanlar *"ilâhî birisi"*[21] olarak ona saygı duyuyor; *"hayırsever"*[22] olarak onu yüceltiyor, *"ruhların kralı"*[23], *"ülkenin talihi"*[24], *"binlerce insanı mutlu edebilecek"*[25] bir cevher, bir mahlûk olarak hayranlıklarını ifade ediyorlardı. *"O bir tanrıdır! Fakat dahası çok iyi bir insandır."*[26] Goethe'nin ortaya çıkmasıyla birlikte insanları yeni bir devrin nihâyet başladığını düşündüren ümitler birbiriyle birleşiverirler: *"nihâyet sanki ilahlar zuhur ettiler ve titanlara karşı bir araya geldiler."*[27] F. H. Jacobi, Goethe ile bir araya geldikten sonra, *"Bana yeni bir ruh gibi geldi"* diye beyan eder. Bu akıl almaz, kavranılamaz adam, *"akan bir yıldız"*[28] olarak hayret ve şaşkınlıkla karşılandı. Çoğu zaman Goethe, hayranlarından kendini zor kurtarabiliyordu. Weimar'a taşınmadan önce Frankfurt'taki baba ocağında geçirdiği son aylarına dair bir görgü şahidi, G. Ch. Götze, kendi anne ve babasına şu haberi yazar (30 Eylül 1775):

---

9 Joh. Georg Zimmermann 22 Ekim 1775 Charlotte von Stein'a yazar.
10 Joh. Georg Zimmermann, Charlotte von Stein'a, 19 Ocak 1775.
11 Lavater, Joh. Georg Zimmermann'a, 27 Ağustos 1774.
12 Lavater, Goethe'nin Anne ve Babasına, 20 Haziran 1775.
13 W. Heinse, J. W. L. Gleim ve Klamer Schmidt'e, 13 Eylül 1774.
14 C. L. v. Knebel, kızkardeşi Henriette'ye, 13 Aralık 1774.
15 F. H. Jacobi, Günlüğü 23. /24. *Temmuz* 1774.
16 Sachsen - Meiningen Kontu Carl August'tan kızkardeşine, 20 Ağustos 1775.
17 W. Heinse'den J. W. L. Gleim'e, 13 Ekim 1774.
18 W. Heinse'den Gleim'e, 8 Eylül 1775.
19 Lavater'dan Joh. Georg Zimmermann'a, 20 Ekim 1774.
20 Lavater'dan Christoph Martin Wieland'a, 8/9 Kasım 1775.
21 Charlotte von Stein'dan J. G. Zimmermann'a, 10 Mayıs 1776.
22 Jacob Michael Reinhold Lenz, Aufzeichnung 1775
23 Chr. M. Wieland'dan Anna Luise Karsch'a, 11 Haziran1776.
24 Friedrich Maximilian Klinger'den E. Schleiermacher'e, Haziran 1776.
25 J. G. Schlosser'dan Joh. Caspar Lavater'a, 17 Ekim 1773.
26 Ch. Kayser'den kızkardeşi Dorothea'ya, 1 Temmuz 1775.
27 F. H. Jacobi'den Chr. M. Wieland'a, 27 Ağustos 1774.
28 J. M. R. Lenz, Aufzeichnung 1775

Ziyaretçi yahut daha çok karşılama odası asla boş değildir; daima biri çıkar biri girer. Goethe gerçekten pek rahatsız edilmektedir; zira her seyyah onunla tanışmak istemektedir. Maamafih şimdi o haftada yalnız dört kez huzura kabul etmektedir yani öğleden önceleri. Diğer zamanlarını işlerine ve dostlarına ayırmaktadır.

1775 yılında Goethe, meslek hayatı hakkındaki fikrini kesinleştirdikten ve Weimar'da devlet adamı olarak iştigale karar verdikten sonra, oradaki etkisinin bu karizmatik çekiciliği pek işine yarayacaktır. Bir defasında davranış tarzına dair bir sitemde bulunulduğunda, Sophie von La Roche'un söylediğine göre, galiba şu karşılığı vermiş:

"Dost, bekle, başarıyı bekle, şimdi neyi kasdettiğimi açıklayamam; yakında dünya, sen ve Weimar gökyüzünde bir yer hak ettiğimi anlayacak."

Yeni mevkiinde her zamankinden çok yüksek bir otoriteye ulaştı; öyle ki vatandaşlar çoğu zaman ona derin dindarâne bir hürmetle yaklaşıyorlardı. Hatta Wieland gibi şöhretli yaşlı bir şair bile kendinden genç olmasına rağmen önünde saygıyla eğiliyordu. Goethe Weimar'a varır varmaz Wieland, F. H. Jacobi'ye (10 Kasım 1775'de), bir çiğ damlasının sabah güneşiyle dolu olması gibi ruhunun *"Goethe ile pek dolu olduğunu"* yazıyordu. Bunun üzerinden çok geçmeden 8 Haziran 1776 tarihinde J. G. Zimmerman'a yazdığı bir mektupta onu, *"Tanrının yarattığı en büyük, en iyi mahlûk olarak"* över. Evet, doğrusu o, bu gencin önünde mübalağasız diz çöker:

"Bugün öyle bir saat geldi ki onu ilk defa bütün ihtişamı içerisinde, bütün güzelliği, büsbütün duygu yüklü, saf insaniyet olarak gördüm. Kendime hâkim olamadım, yanına diz çöktüm, ruhumu göğsüne bastırdım ve Tanrı'ya dua ettim."

Wieland mısralarıyla da (An Psyche, Temmuz başı 1776), Goethe'ye müteallik olarak bu neviden hislerini ifade etmiştir:

Tanrı'nın dünyasında göstermedi asla
Bu veçhile bir âdemoğlu kendini bize
O ki insanlığın tüm iyilik ve kudretini
Cem etmiştir nefsinde böylesine.

"Peygamberleri" tıpkı Leuchsenring, Lavater ve Basedow gibi müşahede edebildiğinden dolayı Goethe, bu konuda öylesine vuzuha kavuşuyor ki din peygamberlerinin rolünü üstlenmekten kendini men etmek mecburiyetinde kalıyor. Onun meşguliyeti başlı başına şairane yaratıcılık olmalıydı; aynı şekilde şiirlerin-

den bütün direkt öğretileri ve "niyet"leri uzaklaştırmak mecburiyetindeydi. O, etkilerini dolaylı bir yolla uygulamak durumundaydı. Bir şair olarak onun görevi, *Şiir ve Hakikat*'in 13. bölümünde tasvir ettiği üzere[29], bir *"dünyevî İncil'in"* yayılmasıydı. Orada evvela zeki okumuş insanlarda övülesi harikulade vasıflar tespit edilir. Şöyle ki, bunun için büyük, kabiliyetli, dünyayı tanıyan bir müdrike, derin zarif bir mizaç, mükemmel bir arzu ve ihtiraslı bir etkileme gücüne sahip olmak lazım gelir –bütün bunların bir araya gelmesi dahi insanı şair yapmaya kâfi değildir. Asıl belirleyici olan, daha ziyade aşağıdaki satırlardadır:

> Gerçek şiir, dünya işlerine mahsus bir *İncil* gibi, içindeki neşe ve dış görünüşündeki hoşlukla, bizi yeryüzünün üstümüze çöken yüklerinden kurtarmak suretiyle kendini belli eder. O bir balon gibi bizi, vücudumuza takılmış bulunan safrayla birlikte, yüksek çevrelere çıkararak, yeryüzündeki o karmakarışık dolambaçları kuşbakışı olarak ve âdeta düzelmiş bir halde gözlerimizin önüne serer. En neşeli eserlerle en kasvetlilerin amaçları hep bir olup, bu da başarılı ve nükteli bir tasvirle hem sevinci hem de acıyı hafifletmekten ibarettir.

Goethe, peygamber olarak değil, poet (şair) olarak belirlendiği ve yaratıldığı konusunda idraki netlik kazandığında, esas görevini böyle görüyordu. Bu bilinçlilik ve tercih *Şiir ve Hakikat* çerçevesinde *Muhammed* projesinin ifade kararlılığına da tam manasıyla yansıyıvermiştir. Bu bağlamda Goethe Lavater ve Basedow'u zikrederek, onları, niyet ve gayelerini tarafgir bir tarzda gerçekleştirmek istemelerinden dolayı tenkit ediyordu. Bu öylesine bir tenkitti ki, buna karşı bizatihi kendi yaratıcı faaliyetini kasıtsız, plansız ve hiçbir maksat gütmeden fiile dönüştürmeğe mecbur olduğunu vurgulamaktaydı. Anlaşılan bununla o, peygamberinkinden farklı başka bir usul takip etmenin zaruretini göstermek istemiştir. Goethe'nin bu tespiti şu anlama gelir: Kahramanı Muhammed'in hedefine ulaşmak için güç kullanmak durumunda kalması, kaçınılmaz olarak onun ilâhî öğretisinin bulanıklaşmasına, hatta bozulmasına kadar gider. Goethe bununla aynı zamanda şiirin hürriyetine dair de gizli bir itirafta bulunmuş oluyor. Onun kanaatine göre, sanatkârane yaratmayla kendini tahdit eden şair, ilâhî olanı saf halde muhafaza etme konusunda daha başarılı olur. Böylelikle *Muhammed* planının tüm tasviri, Lavater-Basedow paralelliği de dâhil olmak üzere, şiirinin gizli savunmasını açığa çıkarmaktadır:

> "Benim gerek aşırı derecede serbest olan muhayyilem, gerekse büsbütün gayesiz ve plansız hayat tarzım dolayısıyla, Lavater'le Basedow'un, mânevi, hattâ dinî vasıtaları dünyevî maksatlar için kullanmakta oldukları gözümden kaçmamıştı. Bu

[29] Goethe'nin Peygamberin rolü dolayısıyla büyülenmesi için krş. *Goethe-Lesebuch.* Eine repräsentative Auslese ... Hg. von Katharina Mommsen, Frankfurt 1992 (it 1375). Nachwort, s. 343-357.

iki adamın, her biri kendi tarzında olmak üzere, herkesi tenvir, irşat ve ikna etmeye çalışırken, bu gayretlerinin arkasında, gerçekleşmelerine çok önem verdikleri bazı niyetler gizlediklerini, benim gibi kabiliyetini ve günlerini maksatsız bir şekilde israf eden bir gencin hemen fark etmemesine imkân yoktu. Bu işte Lavater, nâzik ve akıllı, Basedow ise sert, insafsız, hattâ kaba davranıyordu; aynı zamanda ikisi de heveskârlıklarından, teşebbüs ve faaliyetlerinin seçkinliğinden o derece emin bulunuyorlardı ki, insan onları ister istemez dürüst bilip sevmek ve saymak lüzumunu hissediyordu. Bu hususta bilhassa Lavater'i överek, onun gerçekten daha yüksek maksatlar takip ettiğini söylemek, kurnazca hareket etmesi dolayısıyla da gayenin vasıtayı mubah kıldığını kabul etmek mümkündü. Ben her ikisini de tetkik ederken, onlara kendi fikrimi açıkça söyleyip buna karşılık onların fikirlerini de dinlerken, seçkin bir adamın kendi içindeki ilâhîliği başkalarına da yaymak istemesinin pek tabii olduğu düşüncesi zihnimde canlanmıştı; fakat sonra böyle bir adam, olgun olmayan insanlarla karşılaşıyor ve bunlar üzerinde müessir olabilmek için, aynı seviyeye inmek zorunda kalıyordu; bu suretle de büyük üstünlüklerinin pek çoğunu feda ediyor ve sonunda bunları büsbütün elden bırakıyordu. O yüce ve ebedî gaye dünyevî maksatların içerisine gömülüyor ve bunlarla birlikte fâni akıbetlere sürükleniyordu. Böylece, o iki adamın hayat seyrini bu görüş zaviyesinden tetkik edince, onları hem övülmeye hem de acınmaya değer bulmuştum; çünkü her ikisinin de üstün bir gayeyi bayağısına feda etmek zorunda kalabileceğini önceden görür gibi olmuştum. Fakat bu nevi mülâhazaların hepsini en son haddine kadar takip ettiğim ve tecrübemin dar sınırlarını aşarak bu halin tarihteki benzerlerini de aradığım için, hiçbir vakit bir düzenbaz olduğuna inanmadığım Muhammed'in hayatından net bir şekilde tesbit etmiş bulunduğum, insanları saadete eriştirecek yerde felâkete sürükleyen davranış tarzlarını ele alarak bir dram vücuda getirmek tasavvuru gelişmişti bende. Bundan kısa bir müddet önce, bu şarklı peygamberin hayatını büyük bir ilgiyle okuyup incelemiştim ve bu sebepten, zihnimde bu fikir belirdiği vakit, epeyce hazırlıklı bulunuyordum. Tiyatro için, zaman ve mekânların dilenildiği gibi değiştirilebilmesi hususunda elde edilmiş bulunan serbestlikten geniş ölçüde faydalanmaklığıma rağmen, tasarladığım eserin bütünü daha çok, benim tekrar meylettiğim, muntazam piyes şekline yakışıyordu. Dram, Muhammed'in tek başına gece vakti berrak bir semanın altında söylediği bir kasideyle başlıyordu.[30] [...] Böylece Muhammed kendi kendine hidayete eriştikten sonra, bu duygu ve düşüncelerini yakınlarına bildiriyor; bunun üzerine karısiyle Ali ona kayıtsız şartsız iltihak ediyorlar. İkinci perdede hem kendisi hem de ondan bile daha ateşli bir gayretle Ali, bu itikadı kabîlenin içinde yaymaya çalışıyorlar. Bu sırada, karakterlerin çeşitliliğine göre, bazı kimselerin onlara uydukları, bazılarının da karşı koydukları görülüyor. İkilik başlıyor, savaş kızışıyor ve Muhammed kaçmağa mecbur oluyor. Üçüncü perdede düşmanlarını yeniyor, dinini umumîleştiriyor ve Kâbe'yi sanemlerden temizliyor; fakat her şey

[30] Folgt Beschreibung des 1. Akts, *siehe voriges Kapitel*, s. 62 f.

kuvvetle yapılamayacağı için, hileye de başvurmak zorunda kalıyor. Dünyevî meşgale büyüyüp çoğalıyor, ulvî gaye ise geriliyor ve bulanıyor. Dördüncü perdede Muhammed fütuhatına devam ediyor, mezhebin yayılması gayeden ziyade bahane oluyor, akla gelebilen bütün vasıtalara başvuruluyor; bu arada gaddarlıklar da eksik olmuyor. Muhammed'in, kocasını idam ettirmiş olduğu bir kadın, onu zehirliyor. Beşinci perdede o zehirlendiğini hissediyor. Onun o büyük metaneti, tekrar kendine gelişi ve o yüksek mefkûreye dönüşü, herkesi hayran bırakıyor. O, mezhebini temizliyor, ülkesini kuvvetlendiriyor, ondan sonra da ölüyor.

İşte zihnimi uzun müddet işgal eden bu eserin taslağı böyleydi; ben, her zaman bir eseri yazmaya başlamadan önce, onu muhayyilemde toparlamak lüzumunu hissederdim. Bir dehânın, karakter ve fikir kuvvetiyle insanlara yapabileceği tesirin hepsini, aynı zamanda da onun bu arada ne kazanıp ne kaybettiğini, belirtmek icabediyordu. Araya katılacak bir çok şarkılar önceden nazmedilmişti; bunlardan meydanda kalmış olan tek parça da, 'Muhammed'in Şarkısı' başlıklı manzumeydi. Piyeste Ali'nin bu şarkıyı efendisinin şerefine, başarılarının en yüksek noktasına varmış bulundukları bir sırada ve zehrin tesiriyle vuku bulan değişiklikten biraz önce okuması gerekiyordu. Eserin bazı münferid parçalarının ne maksatla tasarlandıklarını hatırlıyorsam da, bunları burada anlatmak, bu mevzuu lüzumundan fazla uzatmak demek olurdu."[31] (Goethe, *Kendi Hayatımdan Şiir ve Hakikat*, Çev. Recai Bilgin İstanbul 1954, Maarif Basımevi, III. s.317–320)

"Bir dâhinin karakter ve zihin marifetiyle insanlar üzerinde kurduğu iktidar namına ne varsa" onu ve bu arada *"neyi kazandığını yahut kaybettiğini"* ortaya koyması icap ediyordu. – Goethe, trajedisinin maksadını bu iki nokta-i nazar altında hülasa etmektedir. Hz. Muhammed, ruhun bir kule feneri olarak yüceltilmeliydi; ancak diğer taraftan da şairin görüş açısından bir peygamber olarak icraatı kritiğe tâbi tutulmalıydı. Peygamber dünyaya hükmetme gücü kazanır; fakat buna karşılık safiyetini kaybetmeyi sineye çekmek durumunda kalır. Poet için mesele dünyevî güç elde etmek değildir; o yüzden onun kazancı yahut kaybı yoktur. İşte genç Goethe'nin hayat hakkındaki kararları bu neviden "en uç noktalara kadar takip edilen müşahedelerden" ileri geliyordu; bu yüzden o, peygamberlik değil şairlik kariyerini tercih etmiştir. Goethe'nin otobiyografiler çerçevesinde kahramanı

[31] *Dichtung und Wahrheit*, Schluß Buch 14. Eğer Goethe *Şiir ve Haikat* adlı eserinde Muhammed projesinin tarihini 1774 (1772 yerine) veriyor ve bunu ilk defa 1774 yılında tanıştığı Lavater ile irtibatlandırıyorsa, o zaman bu kronolojik olarak doğru değildir ama bir iç hakikate dayanır. En azından yılında Zürihli peygamber 1772 yılında Goethe'nin dikkatini çekmiştir. Aracı şahıslar tarafından –mesela Joh. G. Schlosser ve Leuchsenring- tarafından adamakıllı bu zat hakkında bilgilendirilmiştir. O yüzden Lavater figürü şüphesiz Muhammed planının doğuşuyla irtibatlıydı. Bunu hatırlaması *Şiir ve Hakikat* başlıklı eserindeki nakli belirlemiştir. 1774 yılında Lavater ile Ems'e yaptıkları müşterek seyahatte Goethe, bu zata"II. Sure" başlıklı bir eğlenceli bir şiir dikte ettirmiştir. Buna göre *Kur'an* her ikisi arasında sohpet mevzuu olmuştur.

Hz. Muhammed'i Lavater ve Basedow ile –ki bunlar mevkileri itibariyle hiçbir şekilde İslam'ın peygamberine denk değillerdir- paralel bir duruma getirmiş olması şaşırtıcı gelebilir. Bununla birlikte adı geçenlerin her ikisi de modern "peygamber"lerden iki farklı tipi temsil ediyorlardı: Yeni manevi yönelimlere ihtiyaç duyulan bir dönemde bunlar fevkalâde nüfuzluydular. Böylelikle her ikisi, Goethe için bu meselenin şekillendirilmesini teşvik bakımından yeteri kadar ehemmiyet kazanabiliyorlardı. Nihâyet bu mesele onun en esaslı problemiydi.

7. Voltaire'in *Muhammed Dramı*'nın tercümesi (1799)

"Dünya tarihinin mühim olayıdır:
Önce milletler tahrik edilir
Sonra boyun eğdirilir ve peygamber icazetiyle
Yeni bir şeriattan mükellef tutulur halklar;
Meydana gelen en büyük hâdiseler
İhtiras ve aklın atıştığı alanda olur;
Bu hakikati en küçük alanda da canlı görmek;
Maksat budur, olayı bu temsille çerçevelemek."

BİLİNDİĞİ üzere *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète* başlıklı manzum trajedi, aydınlanmacı Voltaire'in Peygamber Hz. Muhammed'i bahane ederek her türlü dinî fanatizmi mahkûm ve rezil etmek maksadıyla kaleme aldığı bir eserdir. Voltaire döneminin kulağı açık kişizadeleri daha o zamanlar onun, *Muhammed* dramında "Mekke" derken aslında "Roma"yı kasdettiğini biliyordular. Öyle görünüyor ki 1742 yılının dini kritik eden bu piyesinin, Comédie Française'deki 3 gösterimden sonra Kardinal Fleury'nin teşvikiyle gösterimden kaldırılması son derece tutarlıdır. Mukabil bir hamle ile Voltaire, *Mahomet* dramını Papa'ya ithaf eder. XIV. Benedikt, bu ithafı nezaketle kabul etme konusunda yeterli diplomatik inceliğe sahipti. Daha sonraları Paris'te yeni gösterimlerinin olması için yıllar gerekecekti. Dram asıl zaferini çok sonraları, Napolyon döneminin şöhretli oyuncusu François Joseph Talma (1763-1826) vasıtasıyla yaşamıştır. O, 1787 yılında dinî fanatizm ve kör inancın sürüklediği Muhammed suikastları dolayısıyla baba katili kurbanı olan Séide (Zeyd) rolünde sahneye çıkar. Ölümünden sonra Goethe'nin kendisini övdüğü Talma, "kararlı bir istidattı"; o zamanlar sitayişle bahsedilen geleneksel dramı evvela canlandırmış ve her zaman bu eseri bir dereceye kadar yeniden yaratmasını bilmiştir. Goethe, Voltaire'nin *Mahomet* dramında bilhassa Talma'nın sahneye çıkışıyla alakalı hatırladıklarını 1828 yılında *Französisches Haupttheater* (Fransız Tiyatrosu) başlığı altında kaleme aldığı bir yazısında gelecek nesiller için muhafaza etmiştir:

[...] Talma insanın en derûnî tarafını göstermeye gayret ediyordu. Böylesine ıssız ve terk edilmiş Arap çöllerinde oynanan bu melankolik eseri tasavvur etmek için bu neviden bir ihtiras ve arzuyla gayret kâfi değildir.

Burada Goethe'nin eserin başlığını anmaması dikkat çekmektedir. Belki de o, "Mahomet" adını anmaktan kasten kaçınmıştır; lâkin o zamanlar emin olmuş olması lazımdır. Okuyucu "melankolik eser" tâbiriyle Voltaire'nin *Mahomet* piyesinden başka bir şeyin kastedilmediğini biliyordu. Tüm Avrupa'da bahis mevzuu olan Talma'nın sahne başarısı, öyle görünüyor ki Weimar Dükü Carl August von Sachsen'da *Mahomet* dramını kendi saray sahnesinde görme arzusu uyandırmıştır. Bir prens olarak o, *Mahomet* dramının bir temsilini Paris'te bizzat yaşamıştır. Maamafih eserin Weimar'da bir gösterimi o zamana kadar düşünülmemiştir. Öyle görünüyor ki sanki Veliaht Prens Carl Friedrich'in mürebbisi olarak Carl August tarafından 1799 yılının başında Weimar'a tayin edilen yeni Saray Başmabeyincisi orada Fransızca manzum trajedinin şiddetli propagandasını yapıyor ve dükü genelde Fransız tiyatrosu, özelde de Voltaire lehine etkilemeye çalışıyordu. Shakespeare ve İngiliz tiyatrosu için duyulan hayranlık Lessing, Herder, genç Goethe ve "Coşku ve Atılım" hareketi sayesinde gitgide azalınca, o zamanlar klasik Fransız tiyatrosu tüm Avrupa'da yeni moda oluverdi. Artık zaman, mekân ve olay vahdetinin kanunlarının yeniden geçerlilik kazanması arzu ediliyor ve tıpkı 17. asır ve 18. asrın başlarındaki gibi şiirler duyuluyordu. Bu meyanda 1799 yılında Goethe'nin Eyalet Prensi, "Alman zevkinin düzeltildiği bir çağ" hazırlama ümidiyle (bkz. Prens Carl August'un Knebel'e 4 Ocak 1800'de yazdığı mektup) şairi *Mahomet* dramını Weimar tiyatrosu için tercüme etmekle görevlendirdi. Prens muhtemelen orijinalinin manzum olarak tercüme edilmesini düşünüyordu. Vakıa, Goethe aşağı yukarı dört yıl önce *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* (1796, 4. Kitap, 18. Bölüm) başlıklı eserinde "o zamanlar Alman tiyatrosuna hâkim olan monotonluğu, Alexandriner şiir tarzının fena ses ve düşüşlerini" şiddetle tenkit ettiği bu duruma halel getirmiyordu. Nihâyet Goethe, Mahomet dramını Alexandriner yerine serbest, kafiyesiz şiir olarak tercüme etmiştir.[1] Prensin arzusu üzerine gösterim, 30 Ocak 1800 tarihinde Prenses Louise'nin doğum günü kutlaması için gerçekleştirilmiştir.

[1] Schiller, 15 Ekim 1799 tarihinde Goethe'ye yazdığı mektubunda Fransızca manzum dramın Weimar deneyiminin, Muhammed tercümesi ve Alexandriner (bir kısa bir uzun hece ölçüsünde) şiir türünün mufassal olarak şöylece detayına girer: "Eğer bir Fransız dramı ve bilhassa Voltaire'in bir dramıyla bu deneniyorsa, o zaman şu kadarı muhakkaktır ki Muhammed bunun için en iyi tercihtir. Mevzuu dolayısıyla bu dram daha başta ilgisizlikten kurtarılmıştır. Konunun işlenişi benim aklıma gelen diğer dram eserlerine kıyasla çok daha az Fransız tarzındadır. [...] O yüzden, başarının araştırma külfetini değeceğinden şüphe etmiyorum. Bu durum nazar-ı itibare alınmadan başka Fransız tiyatro eserlerine yönelik benzeri bir tecrübe hususunda tereddüdüm var; çünkü bunu yapacak ikinci birisinin olduğunu tahmin etmiyorum. Eğer tercümede üslup kaybolursa, o

Kendi isteğiyle Goethe asla bu eserin tercümesini üstlenmezdi; çünkü eserin mevzuu kendisinin Peygamber Hz. Muhammed telakkisine mugayirdir. Voltaire penceresinden Hz. Muhammed, taraftarlarının basit inançlarını kendi egoist gayeleri için istismar eden acımasız bir iktidar adamı ve sahtekâr olarak görünmektedir. Dramın aşırı menfî Muhammed portresi, Boyle'nin 1695 yılında kaleme aldığı *Dictionnaire Historique et Critique* ve Humphrey Prideaux'un 1699'da yazdığı *The true nature of Imposture fully displayed in the life of Mahomet (Hz. Muhammed'in Hayatında Tam Anlamıyla Tezahür Eden Sahtekârlığın Gerçek Tabiatı)* başlıklı eserlerinde olduğu üzere, o dönemin tasvirlerindeki düşmanca temayüllere pek uygun düşmektedir. Voltaire, dramı için tarihî gerçekleri hiç düşünmeden bir kenara itmektedir. Mesela Hz. Muhammed'in Mekke'nin takdir edilen ailelerinden birine mensup olduğu gerçeği tarihî olarak ispat edilmişken, Voltaire onu yerli bir köle yapıverir. Voltaire'de Peygamberin azılı düşmanı olarak sahneye çıkan Zopir, gerçekte Hz. Muhammed'in dostudur. Voltaire onu Hz. Muhammed vasıtasıyla acımasız bir tarzda, hatta bizzat kendi oğlu Séide (Zeyd) tarafından ortadan kaldırtır. Rivâyete göre Séide (Zeyd b. Harisa) Hz. Muhammed'in kölesiydi; sonradan azad edilmiş ve oğul olarak kabul edilmiştir. Voltaire, Zeyd'i tiranın kör bir oyuncağı yapar ve hatta o, dinî hayranlığın bir kurbanı olarak neticede baba katili oluverir. Kadınları çekici bulması hariç, Hz. Peygamberin hayatında Palmira için genel ipuçları dışında herhangi bir dayanak yoktur. Voltaire, kör inancın mukadder etkilerini böylesine bir kadın marifetiyle göstermek için genç, günahsız bir kadına ihtiyaç duymuştur. Palmira'ya karşı acımasızlığı dolayısıyla Hz. Muhammed Voltaire tarafından ağır bir şekilde suçlanır: Arabistan'ın hâkimi olmak için vatanını iç savaşa sürüklemekten de çekinmeyen Hz. Muhammed, şehevî arzular alanında da ahlâken kendine hâkim olamayan birisi olarak deşifre edilir.

Peygamberi bir tiran ve sahtekâr örneği olarak gösteren bir esere, prensip itibariyle Hz. Muhammed'e karşı müspet bir tavır içerisinde olan Goethe'nin

---

zaman geriye pek az poetik insanî şey kalır. Ve eğer üslûp muhafaza edilir ve aynısının tercihî nitelikleri tercümede geçerli kılınmaya çalışılırsa, o zaman da seyirci kaçırılacaktır. Alexandriner şiir tarzınının özelliği, aynı ölçüde iki yarım şeklinde ayırmak ve iki Alexandrinerden bir beyit yapmak şeklindeki kafiyenin mahiyeti sadece tüm lisanı belirlemekle kalmaz, bu aynı zamanda o tiyatro eserinin tüm iç ruhunu, karakterini, mizacını ve şahısların davranışlarını belirler. Bu şekilde hepsi zıddının hükmü altına girer. Nasıl ki müzisyenin kemanı rakkasenin hareketlerini belirliyorsa, Alexandriner tarzı şiirin iki bacaklı tabiatı da düşünceleri ve hissin hareketlerini belirler. Kesintisiz olarak akla meydan okunacak ve her duygu, her düşünce bu şekilde Prokrustes (kurbanlarını yatağa zorlayan mitoloji kahramanı)'in yatağına zorlanacaktır. İmdi tercümede Alexandriner şiir tarzı kafiyenin ortadan kaldırılmasıyla tiyatro eserinin üzerine inşa edildiği tüm zemin ortadan kalkacağı için, geriye sadece harabeler kalacaktır. Bundan böyle eserin tesiri artık anlaşılmaz olur; çünkü sebep ortadan kalkmıştır. Korkarım ki biz Alman sahnesi için bu kaynaktan pek az yeni şeyler elde edebileceğiz; eğer mevzu sadece bu değilse."

sempati ile bakamayacağı gâyet anlaşılır bir durumdur. Burada Goethe'nin, *Şiir ve Hakikat* adlı eserinde Hz. Muhammed'i *"asla bir sahtekâr olarak göremeyiz"* şeklindeki kat'î tesbitini hatırlayalım. Böylece Voltaire'in *Muhammed* dramını bizzat kendisinin tercüme etmek durumunda kalması ona ne kadar zor gelmiştir. Hal böyle olunca Eyalet Prensi'nin arzusunu yerine getirmek için kendisini ne kadar zorladığını birçok mektup açıkça ortaya koymaktadır. Carl August'un siparişini niçin geri çeviremediğine dair sebepler arasında saray tiyatrosunun o zamanlar saraya bağımlılığı da yer almaktadır. Saray tarafından külliyetli yardımlar olmamış olsaydı Weimar tiyatrosu da var olamazdı. Goethe'nin saray tiyatrosu reisi olduğu 1791-1817 yıllarında tiyatronun ayakta kalması için Prenslik, masrafların üçte birini üstleniyordu. Bu neviden bir durum nazar-ı itibara alındığı takdirde, o zamanın anlayışına göre Eyalet Prensi'nin arzusunu yerine getirmemek düşünülemezdi; kaldı ki Prens, söz konusu tiyatro gösterisini eşinin doğum gününde görmek arzusundaydı. Bundan başka Goethe, bu tehlikeli vazife için şu gerçeği göz önünde bulundurmak durumundaydı: Prens'e ne kadar çok teşekkür borçluydu ve bu yüzden onun ricasını yerine getirmemek, daha doğrusu emrini reddetmek imkânsızdı. Bu neviden mülahazalar Goethe'nin Prens August von Gotha'ya 3 Ocak 1800 tarihinde yazdığı mektuptan da açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu mektupta şöyle yazıyor:

> Tabir caizse Prensimin arzusu beni, bazılarına pek tuhaf gelecek bu işi yani Voltaire'in *Muhammed* dramını tercüme etmeyi üstlenmeye mecbur etti. Ona çok şey borçluyum; doğrusu varlığımı borçluyum ona. Tamamen gönülden isteyerek, evet, hatta isteklerimin de fevkinde, şu naçiz tabiatımın ifade etmekte zorlandığı zat-ı şahânelerinin isteklerini olabildiğince karşılamayı vazife sayıyorum.

Burada Goethe *Mahomet* tercümesi hakkında fikir beyan ettiğinde "tuhaf" ifadesi yeniden ortaya çıkmaktadır. Wilhelm von Humboldt'a 28 Ekim 1799 tarihinde yazılan bir mektupta da Goethe şunu zikreder: *"Tuhaf bir emirden/sebepten dolayı Voltaire'in Mahomet'ini Almancaya tercüme ediyorum."* aynı şekilde dostu Knebel'e yazdığı bir mektupta da "tuhaf" kelimesi bir sıkıntıyı işaret etmektedir ki Goethe bunu bu teşebbüsünde tümüyle hissetmiştir:

> "Voltaire'in *Mahomet*'ini tercüme ettim, yakında onu sahneye koymayı düşünüyorum. Bu tuhaf teşebbüsün nasıl bir etki yapacağını bilmiyorum."[2]

---

[2] Knebel'e, 7 Kasım 1799. Goethe şöyle devam ediyor: "Gelecek *Propyläen* oyununda fevkalâde önemli bir yazı bulacaksın Fransız trajik tiyatrosu hakkında [von W. v. Humboldt]." Bu işaret, her şeyden evvel Goethe'nin bu "tecrübeyi" hangi perspektif altında haklı çıkarabildiğini dostunun gözleri önüne sermekteydi. Knebel bu teşebbüste en canlı hisseye sahiptir. 2 Ocak 1800 tarihinde o, Goethe'ye şöyle yazar: "Weimar'da çok güzel şeylerin olduğunu [...] ve senin Muhammed dramın-

Prens Carl August, Goethe'ye cebir uyguladığının ve onun bu görevi yerine getirirken "yaratılışına aykırı" olarak çalıştığının ve bunu evvela "yenmek" mecburiyetinde olduğunun bilincindeydi. Prens neşeli tabiatı icabı bu muhalifi bu yüzden şakayla *"Meccanus"* olarak adlandırıyordu. Prens'in Goethe ile mektuplaşmasında bir zaman görülen bu lakap, 2 Ekim 1799 tarihli bir mektupta da görülür:

> Artık pek özel bir *Ukase*(emir, ferman)'de çalışılacak; bu şekilde sen dünyanın dört bir tarafında Prens için *Meccanus* unvanıyla ilan edileceksin. Bazı bakımlardan bu zafer İtalya'nın *conquéte*'sine tercih edilir; zira evvela sen kendi tabiatına aykırı olarak çalışıyor ve Suwarof'un ihtiyaç duymadığı bu tabiatını yeniyorsun. Senin tercümen kesinlikle Alman tiyatrosuna yeni ve çok önemli çağ kazandırmaktadır ki *İtalya*'nın zaferleri kendi alanında bunu yaratamamıştır. *Enfin* (uzun lafın kısası), sana bol şanslar ve başarılar diliyorum ve cesaretine pek seviniyorum.

Mahomet tercümesinin Alman tiyatrosunda "yeni ve önemli bir çağ" açabileceği yönünde Prens'in ümidi, aynı yılın 21 Aralık'ında kaleme alınan bir yazıda da açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu yazıda o, "büyük bir sevgiyle", "*Mahomet* tercümesi yayınlandığında bir inkılâp" olacağından bahsetmektedir. Carl August o zamanlar kendini büyük bir tiyatro erbabı olarak tanıtıyordu. Aynı şekilde o, dramlarına tarihî malzemeler sunmak suretiyle Schiller'in yaratıcılığında da etkili olmaya çalışıyordu. Schiller'in gelecek hakkındaki planlarını kendisine bildirmesini çok istiyordu. "Değişim", tıpkı 17. Yüzyıl Fransız klasiklerinin yaptığı üzere, her şeyden önce eski sabit mısra formuna geri dönüş şeklinde olmalıydı. Fransız manzum trajedileri ve Fransız tiyatrosu haddizatında o zamanlar yeniden aristokrat seyircilerin teveccühünü kazanmıştı. Bu bağlamda Paris'te bulunan Wilhelm von Humbolt'tan oradaki tiyatro üzerine bir inceleme yazısı yayınlanmıştı. Goethe bu yazıyı 1800'de *Mahomet* dramı prova tercümeleriyle birlikte *Propyläen*'de neşretmişti. Esasen bu yazı tam zamanında Goethe'nin eline geçmişti ve onun Voltaire'in *Mahomet* dramıyla meşguliyetini kolaylaştırmıştı. Humbolt'un huzurunda Goethe, onun sayesinde "Fransız tiyatrosuna bakışının tümüyle sarahat kazandığını" kabul ve itiraf etmiştir; o olmadan "bu teşebbüsüm [*Mahomet* tercümesi] başarıyla neticelenmeyecekti, evet hatta buna hiç te-

dan okumalar yaptığını söylüyorlar. Sonuncuyu bilhassa talep ederdim." 30 Ocak 1800 tarihinde Goethe, Knebel'e şunları yazıyor: "Bu akşam Muhammed dramı oynanacak. Provalara göre hüküm vermek gerekirse, tamamının iyi olacağı ve bazı parçalarınsa fevkalâde oynanacağı muhakkak. Eser mecburî olarak ve bizzat kendi içinde birlikte çalışıldığı için, insanın kendini kurtaramayacağı nevi şahsına münhasır (*suigeneris*) bir etki meydana getiriyor; bunun kalabalıklar için muhteşem ve etkileyici olduğunu düşünmeliyim. Doğrusu benim için hepsi uygundur; hem eserin beğenilmesi ve hem de buradan ortaya çıkan etki. Bunu ben, yazar, oyuncu ve seyircinin katıldığı yeni dersler çıkaracakları bir deneme olarak görmekteyim.

şebbüs etmezdim." Maamafih *Mahomet*- "deneyimi" ile ilgili tüm imalar klasik Fransız manzum trajedilerinin kaidelerinin muhafazasına müstenittir; yoksa *Mahomet* dramının içeriğine değil.

Esasen Goethe, hayatı boyunca Voltaire'in hayranı olmuştur. O, Voltaire'in bir şair olarak muazzam kabiliyetini ve harikulâde kolay üretme istidadını övmekle kalmıyor, bilakis *"ışığın genel kaynağı"* olarak onu çok beğenip takdir ediyor, onun *"hürriyet ve cesaret"* hasletlerinden haz duyuyordu. Voltaire'in bu hasletlerinden dolayıdır ki, Eckermann'ın beyan ettiği üzere (19 Aralık 1828), herhangi bir kişizâdenin onun hür zihnini ve ruhunu yalnız bir ân dahi olsa taciz etmesi mümkün değildi.

> "Esasen, dedi Goethe, Voltaire gibi büyük bir istidadın yazdığı her şey iyidir; her ne kadar onun bütün küstahlıklarını tasvip etmesem de." (16 Aralık 1828)

Son tahlilde belli bir şahsî ihtiyat payı dikkati çekmektedir. Bu durum Eckermann ile yaptığı başka bir konuşmada daha net olarak ortaya çıkmaktadır ki burada aynı zamanda *"hürriyetlerden ve küstahlıklardan"* bahsedilmektedir. Goethe burada kritik olarak şunu ilave eder:

> "... Esasen, bütün bunlar ne kadar akıllıca şeyler olursa olsunlar, dünyaya bir şey kazandırmazlar; bunlar üzerine bir şey bina edilmez. Hattâ insanları yanlış yollara sürüklemesi, onlar için gerekli freni ellerinden alması bakımından çok büyük zararları dokunabilir."

Mahomet dramı bizatihi ifade edilmemektedir; ancak burada Goethe'nin kafasında özel olarak Voltaire'in eserinin olduğu tahmin edilebilir; vakıa onun eserinin tercümesini de büyük bir iç mukavemet ile üstlenmek mecburiyetinde kalmıştı.

Bu yüzden tercümenin, Voltaire'in Peygamberi tasvirine karşı Goethe'nin itirazî kayıtlarından çeşitli izler taşıdığına şaşmamak lazım gelir. O, *Muhammed* trajedisinin mevzuunun kendisini çekmekten çok ittiğini hissettiğinden, kendine bir çıkış yolu aradı ve alakasını trajik aşk konusuna yoğunlaştırdı. Kendisini en yakından ilgilendiren konunun trajik aşk olduğunu, uzun bir kararsızlıktan sonra işe başladığında görmüştür. Zeyd ve Palmira arasındaki eyleme duyulan alakanın artmasından dolayı tercüme yer yer yeni bir eser karakteri kazanıverir. Tercüme işine daha bir isteklenmek ve düşünce dünyasında kendini kolayca Doğu'ya atmak için Goethe, evvela *Binbir Gece Masalları*'nı okudu. Günlüklerinde, *Muhammed* trajedisi tercümesiyle aynı zamana denk düşen *1001 Gece* okumalarına yer vermektedir. Bu masallardan Goethe, seyircinin dikkatlerini *Muhammed* trajedisi ana figüründen genç âşıklara yönlendirme gayreti için önemli ölçüde teşvik alı-

yordu.[3] Onun 23 Ekim 1799 tarihinde Schiller'e hitaben kaleme aldığı mektupta, *Muhammed* tercümesiyle meşguliyet esasen *"pek ince bir ruh hali"*ni gerekli kılar şeklindeki yazılı görüşü buna işaret eder. *Muhammed* dramındaki âşıklar, Goethe nezdinde her halükârda *1001 Gece*'deki malum âşıklarla bir benzerlik kazanırlar; hatta Goethe, *Muhammed* dramı tercümesi ile meşguliyeti esnasında günlüğünde bunların hikâyesini de zikretmektedir. Her iki olayda büyük hükümdarın genç ve güzel gözdesi (*1001 Gece*'de Harun el-Reşid'in gözdesi) gündeme gelir; bu gözde asil bir delikanlıyla problemli, ihtiraslı ve fakat günahsız bir ilişki içerisine girer. Burada da, *Muhammed* dramında da sonuç trajiktir: Her iki âşıkın ölümü, mâkus talihlerinin icabı oluverir.

Bu arada Goethe, Voltaire'e karşı kendinde gördüğü hürriyet ile kendisinin "Palmira şahsiyetini ne kadar derunîleştirdiğine" işaret etmek istemiştir. Her şeyden evvel Goethe, bu konuya bu derece yoğunlaşmakla, isteksiz olduğu bu esere karşı biraz daha alışmak istemiştir. Bu durum 3 Ekim 1799 tarihinde Jena'dan Christiane'ye yazdığı bir mektubuna da yansımıştır:

> "Prens Cenaplarının Fransızca bir dramın tercümesini arzu ettiğini söylediğimi duydunuz; her zaman bunun hakkından gelemedim. Nihâyet bu esere bir yakınlık duydum ve çalışma başarılı gidiyor."

Her şeyden evvel Goethe, Zeyd ve Palmira'nın aşkının ziyadeleşmesi dolayısıyla esere karşı bir "yakınlık" kazanmıştır. Örnek olarak burada, Palmira'nın Peygamber'in huzurunda Zeyd'e olan aşkını ifade ettiği mısralar iktibas edilmek lazım gelir. Dramın 930 ve devamındaki mısralar önemli ölçüde Goethe'nin öz malıdır:

MUHAMMED.
Onu çok seviyorsun öyle mi?

PALMİRA.
Hammon'un bizi senin kutsal ellerine
Teslim ettiği günden beri,
Bu meylim arttı, sessizce güçlendi.
Yaşadığımız gibi hilkat icabı sevdik birbirimizi.
Yıllar böyle geçip gitti, nihâyet öğrendik
Mutluluğumuzun muştulu adını,
Aşk diye adlandırdık hissettiğimizi.
Allah'a şükrettik; zira bu onun eseri.
Hani sen derdin ya, hoş sevk-i tabiîler

[3] Krş. Katharina Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht*. Frankfurt/Main 1981, s. 68-77.

O'ndan kaynaklanır diye ve güzellikler
Şu sinemizde yarattığı ebedîdir O'nun gibi.
İradesi asla değişmez O'nun. Hayır! Aşkı
Reddetmez O; aşk ki bizzat O'ndan intişar eder
Masumiyet daima masumiyet olacaktır
Cürüm irtikâp etmek olmayacaktır.

Sevenlerin idealleştirilmesi trajedinin sonunda, daha tesirli bir biçimde ifade edilmektedir; orada Palmira, Zeyd'in "naşına karşı" dönerek şöyle terennüm eder:

Asilleştirilmiş ve bağlanmış
Olarak görürüz kendimizi yine (Kendini öldürür)

Öte dünya hayatındaki karşılaşmada varlığın "aslîleştirilmesi" motifi, -her şeyden önce de "bağlanması" motifi- Goethe'nin ilâvesidir. O, bunu *1001 Gece*'de buldu ve daha sonraları *Wahlverwandschaften* (*Gönül Yakınlıkları*) başlıklı romanın son bölümünde kullanıverdi. Voltaire'in ortaya koyduğu itici Mahomet karakterini Goethe, barıştırıcı unsurlarla yumuşatmayı denedi. Özellikle bu, beşinci sahnenin II. perdesindeki Sophir ve Muhammed arasındaki diyalogda kendini gösterir. Burada Muhammed, insanları aldattığı yolundaki ithamlara karşı çok kaba ve beklenmedik tarzda karşılık verir:

Oui, je connais ton peuple il a besoin d'erreur;
Ou véritable ou faux, mon culte est nécessaire.
(Evet, halkını tanıyorum, yanıltılmaya muhtaçlar
İster doğru ister yanlış olsun, ibadet mecburidir.)

Buna karşılık Goethe'nin tercümesinde Peygamber, insanları gâyet iyi tanıyan, kendini onların ihtiyaçlarına göre ayarlayan (685. mısra ve devamı) birisi olarak görünür:

Kim onları ve ihtiyaçlarını bilir
Ve bunu dindirirse, o kişi aldatmaz onları.
Onlar yeni bir ibadete teşnedirler;
Benim kalbim onlarınkine karşıdır.
Buna muhtaçtır onlar.

Voltaire'nin Muhammed'i, dünyayı aldatırken kendine yardım etmesi için sözünü esirgemeksizin Sophir'e: *"Dünyayı aldatmak için yardıma ihtiyacım var"* diye

yardım talep ederken, Goethe, Peygamberi ziyadesiyle suçlayıcı bu mısraı silip atar. Aynı şekilde Peygamberin görüntüsünü örten, karartan başka uygulamaları Goethe, tümüyle hariçte bırakır yahut değiştirir; böylece söz gelimi Muhammed'in kaba ve nezaketsiz tehditleri âcil ve önemli ricalara dönüşüverirler:

Il faut rendre la Mecque, abandonner ton temple,
De la crédulité donner à tous l'exemple,
Annoncer l'Alcoran aux peuples effrayés,
Me servir en prophète, et tomber à mes pieds:
Je te rendrai ton fils, et je serai ton gendre.

Mekke teslim ve senin mabedin terk edilmek zorundadır,
Herkes için kolay ve safça inanmak örnek teşkil etmeli
Korkutulmuş insanlara Kur'an'ı tebliğ etmeli,
Peygamber olarak bana tâbi olmalı ve ayaklarıma kapanmalılar
İşte o zaman sana oğlunu geri verip, damadın olacağım.

Goethe'nin tercümesinde, inancın mutluluğuyla Hz. Muhammed'in *"ayaklarına kapanan" "korkutulmuş halklardan"* –güya Peygamber *Kur'an*'ı dinî bakımdan gözdağı vermek üzere bir enstrüman olarak kullandığı için-, söz edilmez; bunun yerine Peygamber, yeni dine dönmesi için Sophir'e tebliğde bulunur. Burada *Kur'an*, müjdeli bir haber olarak görünür (745'inci mısra ve devamı):

Hayır! Bilakis gel ve benim tarafıma geç
Ağırlığınla devleti kuvvetlendiriver.
Terk et mabedini, ver bana Mekke'yi
Rikkate gel benim imanımdan,
Kur'an'ı tebliğ et halklara
Peygamber olarak hizmet et,
Sadık gayretkeş bir dindar olarak
Oğlun hürdür, ben senin damadınım.

Bütün bunların hepsi Voltaire'den çok daha insanî bir izlenim verir. Voltaire'nin Muhammed'inin gösterdiği kindar intikam ihtirası Goethe tarafından pek insanî, anlaşılabilir bir reaksiyona dönüştürülmüştür. Evvela hasmının inatçı davranışından sonra Hz. Muhammed hiddetlenir, acımasız ve sert bir tutum takınmak zorunda kalır. Goethe, bulup oluşturduğu bu neviden teşvikler marifetiyle dolaylı olarak kahramanlar için daha yumuşak şartlar uygulanmasını savunur. Aşağı yukarı aşağıdaki şu mısralar numune olacak tarzda:

Fier citoyen, vieillard inexorable,
Je serai plus que toi cruel, impitoyable
(Mağrur vatandaş, hoşgörüsüz yaşlı
Ben senden daha acımasız olacağım, evet daha merhametsiz)

mısraları şöyle değiştirilmiştir (765'inci mısra ve devamı):

Git gururlu vatandaş, dikbaşlı yaşlı
Beni bizzat gaddarlığa davet ediyorsun!
Baş eğmeyen bir sertliğe.

Voltaire'in Peygamberi karakter bakımından küçük düşürücü fena iftiraları, oğlu Zeyd tarafından Sophir'in öldürülmesi ve akabinde Palmira'nın emri altına alınması planı, Goethe tarafından bir noktaya kadar hafifletildi. Şöyle ki, yakın arkadaşı Hz. Ömer, infazın geniş ölçüde tahrikçisi, sevk ve idare edicisi ve mesul kişisi yapılmıştır.[4] Dramın akışını değiştiremeyen Goethe, böylece hiç olmazsa kahramanların yükünü önemli ölçüde hafifletmeye gayret etmiştir. Burada pek az örnekle, Goethe'nin kısaltmalar veyahut genişletmelerle metni kabul edilebilir duruma getirmek üzere çaba sarf ettiği gösterilmiştir. Böylece seyircinin dikkatleri güçlü bir şekilde Palmira ve Zeyd'e yönlendirilmiş; aynı şekilde bilhassa bazı kötü niyetli mısraların çıkarılmasıyla ton yumuşatılmış, düşünce tarzı asilleştirilmiş, saldırgan eylemler psikolojik olarak daha iyi motivasyonlarla ve ahlâkî suçun başka şahıslara yüklenmesi suretiyle olumlu bir noktaya gelinmiştir.

Tercüme çalışması sırasında Goethe, zaman zaman Schiller ile eser hakkında ve ileride eserin sahnelenmesiyle ilgili görüş alışverişinde bulunmuştur. Schiller de aynı şekilde düzeltme ve değiştirme tavsiyeleri yapmıştı. Maamafih dramatik mizacına uygun olarak bu değişim tavsiyeleri, tiyatro etkilerinin güçlendirilmesinin ötesine geçivermiştir. Goethe bunu kullanmamıştır. Çalışma esnasında Prens defalarca bizzat müdahale etmiştir. Prens tercümeye yardım etmeye hazır olduğunu ifade etmiştir:

"Pek sevgili Meccanus, bana Peygamberi [Peygamberle ilgili tercümeyi. S.Ö.] gönderiver, aksi halde söz verildiği ölçülerde tekrar onun üstesinden gelemem: Ben Mahomet'in gerçek Ömer'iyim ve onun eserini söz ve icraatla yaymak isterim."

---

[4] Müslümanların kahir ekseriyetinin gözünde bu, meseleyi daha iyi yapmaz. Tabii Goethe için İslam'a düşmanca bir nazarla yazılmış bu tiyatro eserini esas itibariyle "düzeltmek" ne kadar mümkünse. Hz. Ömer, Hz. Muhammed'in en yürekli dostlarındandı ve Sünnîler arasında (Şiîler, Hz. Muhammed'in tabii halefi olarak Hz. Ali'yi tanırlar) dört halifenin adalet ve büyüklükte örneğiydi. (Yazarın notu).

Prens birçok tashih teklifi yapmış; tabii *"Muhammed'in yayınlanmasının getireceği bir değişime duyduğu sevgisinden dolayı."* Mektuplardan birisinde şöyle diyor:

> *"Ey Mekkeli* Haşmetmeapları, Schiller yanımda; onunla birlikte yemekte bir arada olduğumuzdan, acaba bugün bana eşime ait olan Fransızca orijinaliyle birlikte senin *Mahomet Müsveddesini* gönderebilir miydiniz?"

Eyalet Prensi, aynı zamanda *Mahomet* dramı olayında rollerin paylaşımı ve sahneleme işleriyle de bizzat ilgilenmiştir. Buradan tekrar anlaşılmaktadır ki *Mahomet* dramının gösterimi onun şahsî projesiydi. Eser sahnelenmeden önce sadece oyuncularla okuma provaları yapılmakla kalmamış, bilakis Goethe'nin evinde ve Saray'da da ders takrirleri verilmiştir. Goethe'nin evindeki bu derslere Herder de katılmıştır. Herder'in eşi daha sonra 3 Ocak 1800 tarihinde ortak dostları K. L. von Knebel'e şöyle anlatacaktır:

> Benim eşim de Goethe'nin *Mahomet*'i Jambus [vezinde ilki vurgusuz ikincisi vurgulu olan hece grubu. S.Ö.] vezniyle tercümesine refakat etmiştir. Mükemmel, harikulâde mısralar, diyordu eşim. Lakin muhteva, insanlığa ve her şeye karşı işlenmiş bir cürüm.

Herder ve eşinin 30 Ocak 1800'de gerçekleştirilen gösterimden sonraki reaksiyonu daha az aleyhteydi. Bunun aksine Caroline Herder bir gün sonra Knebel'e şöyle yazar:

> "Dün *Mahomet*'te idik. Başlangıçta temsilin yenilikleri (Görgü, hareketteki tavır ve dil) hoşa gitmişti, *Goethe'nin lisanının ve ritminin büyüsü kulağımıza bayram ettirmişti*; neden sonra sahneden sahneye muhteva öfkelendirdi. Tarihe (o, Muhammed'i büyük bir sahtekâr, katil ve şehvet düşkünü yapıverdi) ve insanlığa karşı böyle bir günahı Goethe'den beklemezdim. Zevksiz kaba bir tiranlık, iktidar, sahtekârlık ve şehvet kutlanıyor!
>
> Cizvitliğin eski maskaralıklarının *biz Protestanlara* ne faydası var? Bunlarla ne yapacağımızı bilmiyoruz!
>
> Zaman olgunlaştırmadı mı bizi –güzel meyvelere sevinmemeli miyiz- ve eski çamuru karıştırmadı mı, barbarlığı ve aptallığı var etmedi mi?
>
> Ah, sanat gösterişleri, biz *Almanlara* Fransız trajedisi ihsan etme, niye, çünkü Sayın v. Haaren Prens tarafından böyle ısmarlandı! Dostum, bu bataklık vadide bir baş dönmesi bizi yakaladı ki sizin o temiz havada bunu tahmin etmeniz kabil değil. Sanat adı altında gayr-i tabiiliklerin tahta çıkarılışını görmek bize acı vermektedir. Ah, aptal aptal bakıyoruz, bakıyor ve alkışlıyoruz.

> Mutlu olun dostum, benim bu infialimi bağışlayın! Shakespeare, Shakespeare, nereye gittin?"

Evli eşlerin, Herderler'in öfkesine, Herderler'in Peygamber Hz. Muhammed'i ihtiramını bilen hiç kimse şaşırmayacaktır. Belli ki Herder, Goethe'nin Voltaire'in dramından yaptığı tercümeyi gençlik günlerinde paylaştıkları ortak kanaatlere ihanet olarak görüyordu. Oysa Goethe'nin Hz. Muhammed'e bakışında esas itibariyle herhangi bir değişiklik olmamıştı. Maamafih Herder'in reaksiyonundan, Prens'in tercüme siparişiyle Goethe'nin nasıl kötü bir duruma düşürüldüğü açıkça anlaşılıyordu. Voltaire'in Muhammed portresinin kaba görüntülerini yumuşatma gayretleri kabul görmedi, muhtemelen dikkate alınmadı bile. Caroline Herder'in hükmünde Voltaire'in Muhammed'inin karakter çizgileri Goethe'nin günah hanesine kaydediliyor! Goethe'nin başka bir arkadaşı doğrusu daha âdildi ve Goethe'nin umduğu gibi, Voltaire'in orijinalinden sapmaları kavramıştı. Goethe, 10 Ocak 1800 tarihinde Knebel'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor:

> "Benim Muhammed'ime iyi bir karne vermen benim için çok hoş. Orijinaliyle karşılaştırma fırsatı, düşünen Almanları, her iki milletin sanat ilişkileri üzerine kafa yormaya davet edecektir. Tanrı bana senin gibi okurlar nasip etsin."

Carolin Herder'e gönderilen mektup çok daha enteresan bir belge. Takdimde "memnuniyet" ile bir "yenilik" kaydedilmektedir: *"Görgü, hareketteki tavır ve dil."* İnisiyatif sahiplerinin klasik Fransız tiyatrosuyla birleşmeden umdukları, tam da bu idi. Bunun için *"Goethe'nin büyüleyici lisanı ve ritmi"* fevkalâde katkı sunuyordu. Goethe, münhasıran klasik Fransız sahnesinin üslubundan bahsediyordu; tabii *Mahomet* dramı tercümesini açıkça mevzubahis ettiği ölçüde. Muhtevayla alakalı her kelime Goethe tarafından kasd-i mahsus ile savuşturulmuştur; hatta 1800'ün başlarında kendisi tarafından yayınlanan *Propyläen* dergisinde *Mahomet* dramının iki sahnesini neşrettiğinde de. Tam da hesaplanmış gibi ikinci perdenin ilk ve beşinci sahnesindeki bölümlerdi bunlar. İlk sahneye çıkışta Palmira ve Zeyd karşılaşırlar ve karşılıklı olarak birbirlerine olan aşklarından emin olurlar; burada Muhammed yüksek bir ihtiram ile anılır. Beşinci sahne, Goethe tarafından önemli ölçüde değiştirilen Muhammed ve Sophir arasındaki diyalogu ihtiva eder; bu diyalogda, daha önce gördüğümüz gibi, Voltaire'in Muhammed portresinde yapılan önemli değişiklikler açığa çıkar. Burada Muhammed, Voltaire'dekine kıyasla misli görülmemiş bir mehabetle sahneye çıkar ve tümünde etkileyici ve saygı uyandırıcı bir görüntü verir:

Hızlı bir tesir yayılmaktadır benden,
Benimkilere de âlî bir mutluluk vadeden
Böylesini kimi halk çoktan kanunla
Sanatla, maamafih bazen de savaşla,
Elde etmiş ihtişamla dünyada
Nihâyet şimdi göründü Arabistan'da.
Asil bir halk çölde, meçhul,
Uzun zaman sakladı yüksek değerini
Şimdi gözünü açtı, görüyor geldiğini
Yeni zafer günlerinin!
Bak dünya kuzeyden güneye battı
Acemistan kan içinde, Hindistan
Can çekişiyor, Mısır kölelikle alçaldı
Constantin surlarının parlaklığı söndü
İmparatorluğa bak, Roma çöktü
Her tarafından, yıkıldı paramparça
Parçaları her bir tarafa savruldu
Dağıldı, ümit yok, mahzun titrer.
Şu dünya denen viranede bırak da
Arabistan yükselsin bari. Yeni ibadete
Muhtaçlar, yeni yardım lazım
Derine inenlere, yeni bir Tanrı.
Bir zamanlar Mısırlıların Osiris'i vardı
Zerdüşt'ü vardı Asyalıların, Musa'sı vardı
Yahudilerin, İtalya'da Numa'sı vardı
Yarı vahşi halklara yetersiz kanunlar;
Şimdi, bin yıl sonra, geldim ki
Değiştireyim pek kaba emirleri
Halklara teklifim asil bir günlük hayat
Sahte Tanrıları yıkıyorum; yeni ibadet,
Azametimin ilk merhalesi, kalpleri
Cezbeder. Vatanıma ihanet mi?
Haksız olarak azarlıyorsun beni.
Hayır, şu puta tapınma zaafını
Cebren ortadan kaldırmalıyım.
Ve bir tek Kral, bir Tanrı etrafında
Birleştiriyor yasam. İşime yaradığı gibi o [vatan]
Yeryüzünde de mükemmel olmalı aynen.

Burada Goethe'nin Hz. Muhammed'i müspet olarak tasvir etme gayreti şayan-ı dikkattir. Hâlbuki söz konusu teşebbüsün tamamındaki başarısızlığın tipik karakteristiği şöyledir: Voltaire'in dramındaki esas temayül, Hz. Muhammed'i acımasız, gözünü iktidar hırsı bürümüş bir hilekâr olarak canlandırmaktır; eseri tamamen değiştirmek istemeksizin Goethe, bu durumu tümüyle ters çeviremezdi; bu mümkün olsaydı da, bu vazifeyi kendisine yükleyen Prens hiç şüphesiz buna müsaade etmezdi. Demek oluyor ki o, *Muhammed* dramında cereyan eden olayların saiklarını eserin bütünüyle bir insicam içerisine sokmak için, aynı eserin bir imtiyazına sahip olmak durumundaydı ve Hz. Muhammed'e eserin bitiş bölümünde pek beşerî ve ikna edici şu konuşmayı yaptırmalıydı: *"...İşime yaradığı gibi o [vatan]/Yeryüzünde de mükemmel olmalı aynen."* Eğer İslam Allah'a teslim olmaksa ve Hz. Muhammed Allah'ın elçisiyse, ki Goethe onu öyle kabul ediyordu, o zaman Peygamber için mesele vatanın *ona* hizmet etmesi değil, bilakis onun tarafından tebliğ edilen yegâne Allah'a hâdim olmak demektir. Burada Voltaire'in anladığı anlamda Peygamberin elçiliğini şahsî bir iktidar hırsı olarak yorumlayan o kısa, fakat fevkalâde önemli *"İşime yaradığı gibi"* dönüşü olmasaydı, o zaman Goethe tarafından şekillendirilen Hz. Muhammed'in tasviri İslam dininin kurucusuna bir arz-ı tâzimât olarak görülebilirdi. Keza bu tebcil, genç Goethe tarafından *Mahomets Gesang*(*Kaside-i Muhammediye*)'deki arz-ı tâzimâtı hiç aratmazdı.

8. Yaşanan İslam: Kader inancı, tevekkül, hayırseverlik

"Esas itibariyle
bu inançtan hepimizin içinde
bir miktar mevcuttur."

GENÇ GOETHE'nin *Kur'an* seçmelerinde İslam'ın asıl mevzularından biri, kader inancı ve buna bağlı olarak iradenin Allah'a teslimiyeti (tevekkül) henüz ortaya çıkmaz. Hal böyle iken bu bakış açısı sonraki Goethe için bilhassa ehemmiyet kazanmış olacaktır. Şöyle ki, hayatının ikinci yarısında Goethe'nin, kaderin sadece Allah tarafından bilineceği öğretisiyle uyum içerisinde olan İslam ile hususiyle sıkı bir ilişkisinin olmadığı söylenebilir. Gerçekten de Goethe, bir Müslüman gibi kat'î olarak bu öğretiye inanıyor ve Allah'ın iradesine karşı gelmemeye, itikadın yasası/bir emri gibi itibar ediyordu. *Doğu Batı Divanı* döneminde o, malumat kaynağı olan dostu Joseph von Hammer'den İslam'ın esaslı faziletleri hakkında şu satırları okumuştu:

> Allah'ın iradesine teslimiyet ve kadere inanç İslam'ın esasını teşkil eder. Geleceğe güven: *İnşaallah* yani *Allah isterse* yahut *Allah'ın hoşuna giderse*. Geçmişe teslimiyet; *Maşallah*: *Allah'ın istediği olur* yahut *Allah'ın hoşuna giden*. Allah'ın yardımını dilemeden hiçbir şeye teşebbüs etmemek: *Bismillah* yani *Allah'ın adıyla.* Hiçbir şeyi şükretmeksizin sonlandırmamak: *Elhamdülillah* yani *Allah'a şükürler olsun.* Bu dört tabir, tabir-i caizse İslam ahlâkının dört ana direğidir ve bütün Müslümanların dilindedir bunlar.[1]

Kadere teslimiyet konusunda benzeri bir düşünce tarzı, *amor dei intellectu-*

---

[1] J. v. Hammer, Réponse à la question: Quelle a été pendant les trois premiers siècles de l'hégire, l'influence du mahometisme sur l'esprit, les mœurs et le gouvernement des peuples, chez lesquels il s'est établi? (*Fundgruben des Orients*, Bd. 1. Wien 1809. s. 363). (Übers, a. d. Frz. vom Hg.)

alis, Spinoza'nın *Etik*'i dolayısıyla çoktandır Goethe'nin malumuydu; *Muhammed Trajedisi*'nin fragmanlarının kaleme alındığı zamandan beri o, Spinoza'nın sadık müridiydi. Spinoza'ya göre insanların mutlak bir hürriyeti yahut hür iradesi yoktur, bilakis sadece bunu yahut şunu ret yahut kabul etme şeklinde münferit irade eylemleri vardır. Her şey Allah'ın ebedî hükm-i iradesiyle zorunlu olarak birbirini takip eder. Eylemlerimiz ne kadar mükemmel olursa, o derece ilâhî tabiata iştirak etmiş olacağız ve o derece Allah'ı idrak edebileceğiz. Spinoza'nın öğretisi gereğince bu neviden bir anlayış bizi, kaderin hükmünü yahut da bizim kudretimizde bulunmayan bir şeyin oluşunu sükûnet ve itidal ile beklemeye ve tahammül etmeye vesile olmalıdır.[2]

Goethe'nin edebî eserlerinde bu neviden kadere iman ve buna uygun olarak sükûnet ve itidal inancı, dikkate değer ölçüde sık bulunmaktadır; hem de yaşlanmayla birlikte artan ölçüde (*Egmont, Tabii Kızlar, Şiir ve Hakikat, Doğu Batı Divanı, Orfe'ye Dair Kadîm Sözler, Bingen'de Sankt Rochus Yortusu, Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*). Friedrich Wilhelm Riemer ile Kasım 1807'de yaptığı bir görüşmede şair, -tamamen İslamî anlamda- insanların "tesadüf" kabul ettikleri şeyin hakikatte "Allah" olduğu kanaatini izhar eder:

> İnsanlar teşebbüslerinde neyi hesaba katmazlarsa, katamazlarsa ve büyüklüklerinin en mükemmel biçimde tezahür etmesi lazım gelen yerde en dikkat çekici tarzda hareket eden neyse –daha sonra kendilerinin *tesadüf* dediği şey- işte bu, Allah'tır; o Allah ki burada doğrudan doğruya bütün kudreti ve azametiyle tezahür ediyor ve en cüz'î olan marifetiyle kendini yüceltiyor.

Başına gelen ağır kader darbelerinde de bu öğretiye sarılması Goethe için pek karakteristikti. Dostu ve Eyalet Prensi Grandük Carl August öldüğünde şair, Eckermann'a iç çekerek ve tüm tesellileri reddederek şöyle der:

---

[2] Krş. Spinoza, *Etik* [II. Bölüm: Tabiat ve Bütünün Aslı Üzerine. 48. Önerme] *Ruhta mutlak ya da hür hiçbir irade yoktur...*[49. Önerme] Ruhta, fikir olması bakımından fikrin içerdiğinden başka hiçbir istek, yani hiçbir olumlama, hiçbir olumsuzlama yoktur. [Dipnot: ...] Burada bu öğretinin pratik hayat için ne kadar faydalı olduğunu zikretmeğe gerek yok. Bu kolayca şuradan anlaşılmaktadır: "Bu öğreti bize Allah'ın iradesine göre hareket ettiğimizi ve ilahî tabiate iştirak ettiğimizi öğretiyorsa, o zaman biz ne kadar çok Allah'ı tanıyorsak hareketlerimiz ve eylemlerimiz o derece mükemmellik kazanır. Bu öreti, ruhumuzu büsbütün sakinleştirmesinin yanı sıra, en yüksek mutluluğumuzun nerede yattığını daha doğrusu Allah'ı idrakte olduğunu da öğretmektedir. Bu surette biz sadece sevgi ve dindarlığın icap ettirdiğini yapmış oluyoruz. Buradan biz faziletli ve iyi hareketleri ve de ağır hizmetleri için Allah'tan en yüksek mükâfat bekleyenlerin gerçek fazileti takdir etmekten ne kadar uzak olduklarını açık bir şekilde görüyoruz. Sanki fazilet ve Allah'a hizmet en yüksek mutluluk ve hürriyet değilmiş gibi. (Übers, von Jakob Stern, 1888, Ausg. Reclam, Leipzig 1987, S. 126 ff.)

Allah iyi bulduğunu yapıyor; biz zavallı fânilere bunu taşımaktan başka bir şey düşmüyor.

Umumiyetle Goethe kadere inanıyordu, bilhassa ölüm vakalarında. Bu yüzden 12 Ağustos 1827 tarihinde Şansölye Friedrich von Müller'e şöyle ifade etmişti:

Biz ancak Allah'ın takdir ettiği kadar yaşıyoruz.

Söz konusu kader inancını göz önünde bulundurarak şair, Albrecht Dürer'in bir vecizesinden dolayı şunu not eder (*Maximler ve Refleksiyonlar*):

Kaza ve kader ne demektir? Cevap: Allah bizden daha kadir ve âlimdir; o yüzden O, bizimle istediğini yapıyor.

Bu anlamda *İtalya Seyahatnamesi* (Roma, 11 Ağustos 1787)'ndeki bir mektuptan şu kaderci inanç ciddiye alınmalıdır:

Hiç kimse kendini yeniden yaratamaz ve kimse kaderinden kaçamaz.

İmdi şurası rahatlıkla müşahede edilebilir ki Goethe, bilhassa son yıllarında, İslam'a atıfla kader inancından memnuniyetle bahseder. Bunun için bazı örnekler vermek gerekirse: Eyalet Prensi'nin isteği üzerine bizzat katıldığı Fransa seferi esnasında (1792) şair, birkaç kez hayatî tehlike geçirir. Bu durumlardaki tutum ve davranışına dair o, evvela 1820/22 yıllarında *Doğu Batı Divanı* döneminden sonra kaleme aldığı otobiyografik bir eserinde, *Campagne in Frankreich* (*Fransa'da Kampanya*)'da şunları açıklayıvermiştir:

Tehlike büyük boyutlara ulaştığında en kör kader inancı bana yardım elini uzattı. Şunun farkına vardım ki pek tehlikeli bir meslek icra eden insanlar aynı inançla kendilerini daha güçlü ve zorluklara dayanıklı hissediyorlar. İslam dini bunun için en güzel ispattır.

Goethe'nin tevekkül konusundaki dinî tutumu hakkında, 1814 Ren seyahatine dair bir rapor da ihtiva eden otobiyografik yazısı *Bingen'de Sankt-Rochus Ayini* özellikle manidardır. Burada Goethe, Hıristiyan ruhbanlarını anmak üzere sarf ettiği övgülerin hepsinde bizzat kendi dinî kanaatlerini kaleme alır. Bu neviden kendine has dindarlık, öbür yandan İslam itikadıyla şaşırtıcı benzerliğe sahiptir.

Evvela şairin, dostlarıyla birlikte tedavi için bulunduğu Wiesbaden'dan küçük bir gezinti yapmak için nasıl Bingen'deki Sankt-Rochus-Şapeli'ni ziyaret etti-

ği anlatılacaktır. O gün 16 Ağustos, Azizler günüdür. Burada halk, savaşta yıkılıp harabeye dönen şapelin Rochus Dağı'nda yeniden inşa edilmesini kutlamaktadır. Kutlamaların tasvirleri, hayat dolu halkıyla birlikte Almanya'nın en güzel manzaralarından birisinin tasviri; tüm bunlar hikâye sanatının şaheserleridir ki burada son zamanların Goethe'si olgun tasvir istidadını konuşturuvermiştir. Bu neşeli kutlamalara ağır bir kontrast teşkil eden Aziz Rochus'un hayat hikâyesi hakkında da bir malumat verilmektedir. Bu, tamamıyla insanlara hizmet içerisinde geçen faal bir hayattır. Goethe'nin de gördüğü üzere, gerçek dindarlığın, gerçek Hıristiyanlığın bir numunesidir bu hayat tarzı:

> Güney Fransa'nın Montpellier kentinde zengin ve güçlü bir anne babanın oğlu olarak doğan Rochus, anne ve babanın ölümünden sonra baba evinden ayrılır. Genç adam bütün servetini fakirlere dağıtır. Bir hacı olarak kutsal ülkeye göçmek ister, ancak yolda, İtalya'da, bu niyetinden vazgeçer. Orada birçok vebalı hastaya rastlar. Onlara bakmak üzere yanlarında kalır; bu durumun hayatî tehlike taşımasına aldırış etmeksizin. Nihâyet hastalık ona da bulaşıverir. Yalnız başına bir ormana çekilir; yaralı bacağı artık yürümesine müsaade etmez. Burada küçük bir köpek her gün, sahiplerinin sofrasından kaptığı bir parça ekmeği kendisine getirir ve böylece azizi açlıktan ölmekten kurtarır. Köpeğin bu faaliyeti sayesinde Rochus insanlar tarafından bulunur ve iyileşinceye kadar bakılıverir. Bunun üzerine o tekrar veba hastalarının hizmetine koyulur. 32 yaşında iken yanlışlıkla kendisine verilen tutukluluk cezasını çekerken ölür.

Goethe'de özel alâka duymasına sebep olan Azizin hayat çizgileri şöyleydi: her şeyini hediye eden, sadece hayırhah faaliyetler yapmak isteyen ve hemcinsi için her tehlikeyi göze alan, hatta ölümden bile korkmayan bir insanın tümüyle terk-i nefs etmesi. Yazıda hayat hikâyesinin zirve ve sonuç bölümünün ardından Aziz Rochus için yapılmış bir övgü konuşması gelir. Maamafih bu konuşma doğrudan doğruya şair tarafından yapılmaz, bilakis Goethe bu konuşmayı bir rahibin ağzından verir. Bize intikal eden bu yortu konuşması bir bayram günü yapılmıştır; galiba orijinal metinde serdedilen düşünceler Goethe'nin burada nakledilen düşünceleriydi. Bu konuşma Goethe retoriğinin bir numunesidir. Bir taraftan rahibin halka özgü konuşma tonunun fark edilemeyen ironisi taklit edilirken, öte yandan aynı zamanda şairin ustalıkla inşa edilmiş birkaç cümlecik kelâmı derin ve uyarıcı bir ciddiyetle yankılanıverir. Goethe'nin bu içten iştiraki çok geçmeden ortaya koyuyor ki o, Aziz Rochus methini asıl maksimlerinden birisindeki bir fikirle ilişkilendirmektedir. Söz konusu bu düşünce, "Allah'ın iradesine mutlak teslimiyet" şeklinde ifade edilen İslamî fikirdir. Goethe'nin düşünce ve eylemlerini belirleyen düşünce de budur. Yetmişli yılların başlarından itibaren sevdiği filozof olan Benedikt Spinoza, *"Kaderin hükmüne sükûnetle dayanmak mec-*

buriyetinde olduğunu ona öğretmiştir; çünkü her şey zorunlu olarak Allah'ın ebedî yargısından neşet etmektedir." Sankt-Rochus Ayini hakkındaki yazı yazıldığı dönemde Goethe, İslam Şark'ı üzerine intensiv araştırmalar yaparken, Spinoza'nın temel düşünceleriyle tekrar karşılaşmıştı; bu düşüncelerini o, ilerideki *Doğu Batı Divanı* hedefi için yıllardan beri geliştiriyordu. Burada o, Arap peygamberin öğretisindeki birçok şeyi kendi düşüncelerine akraba buldu. Özellikle kadere ve Allah'ın iradesine mutlak teslimiyet yönündeki *Kur'an*'ın emri sanki şairin ruhundan konuşulmuştu. Burada da İslam, Spinoza'nın felsefesiyle uyum içerisindeydi.[3] Bundan böyle Goethe, İslam'ın bu öğretisine atıfta bulunduğunda, eserlerinde ve mektuplarında sık sık dile geldiği üzere, bir formül gibi bu tabire yani *"Allah'ın iradesine mutlak teslimiyet"*e ihtiyaç duyuyordu. İşte rahibin Aziz Rochus için yaptığı övgü konuşmasında tekrar be tekrar ortaya çıkan, tam da bu formüldü. Bu formül o derece sık tekrarlanmıştır ki tabiri caizse bütün vaaz konuşmasının leitmotifi olarak görülmek lazım gelmiştir. Daha başlangıçta orada şöyle denmektedir: Rochus şu sebepten bir aziz oluvermiştir, çünkü o, *"mükemmel vasıflara sahipti, tüm diğer güzellikleri içinde barındırıyordu, Allah'ın iradesine mutlak teslimiyet bunlardandı."* Papaz şöyle devam ediyordu:

> Zira her ne kadar hiçbir fanî insan Allah ile iddialaşmaya yahut O'na benzer olmaya kalkışamazsa, bu yüzden Allah'ın iradesine sonsuz teslimiyet, o yüce varlığa ilk ve en emin yaklaşmaya sebep olur.

Övgü konuşmasında en az altı defa Allah'ın iradesine teslimiyet düsturu geçmektedir. Burada Sankt Rochus'un tüm davranışı bu düşünce tarzıyla izah

---

[3] Sanki Spinoza adıyla şeytan zikrediliyormuş gibi, *Goethe ve Arap Dünyası* başlıklı eserin Arapça tercümesinin yayıncısı Abdulcafer Mekkawi, burada da bir dipnot (orada s. 217) düşmek mecburiyeti hissetmiş ve hem Goethe ve hem de müellifeyi bir daha esaslı bir yanılgıya götüren bir karıştırmayla suçlamıştır. Oysa burada mevzubahis edilen şey hiçbir şekilde panteizm ve Allah'ın bir'liği düşüncesi arasındaki fark değil –daha önce kendisi tarafından Goethe bunu görmemekle zan altında bırakılmıştı-, bilakis *Kur'an*'ın determinist öğretileriyle Spinoza'nın kaza ve kader konusundaki öğretisi arasındaki mukayesedir. Bu durumu protesto eden birisi, meselenin İslam'ın inanç akidelerini muhteva olarak belirleme teşebbüsü olduğunu zor iddia edebilir. Daha çok burada mevzubahis olan Spinoza karşısında reflekse dayalı bir savunma hareketidir. Zira sayısız *Kur'an* iktibasları arasında bir tanesinin her ikisi arasındaki pozisyonla bağdaşması hiç şüphesiz ispat edilebilir. İslam'ın kader inancı Türkçe *kısmet* kelimesiyle karşılanmış ki bu Arapça *kismet* sözcüğünden gelmektedir. Bu kavram Müslüman olmayanlar arasında dahi neredeyse bir atasözü karakteri kazanmıştır. Gerçi İslam'ın erken dönemlerinden beri insan iradesinin hürriyetiyle Allah'ın mutlak kudreti düşüncesi arasındaki tezat problemi teolojik tartışmaların merkezinde yer almaktaydı. Bu arada işin tabiatı gereği nihai bir karara ulaşılamadı; ancak *hal ve icaba göre müftünün karar vermesi* durumu hesaba katılmalı. Hal böyleyken haksız bir karar verilmiş olabilir. Goethe, burada İslam'ın ne olduğu anlayışına binaen yanlış bir yolda bulunmuşmuş. Kaza ve kader konusunda krş. Timan Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie.* München 1994, s. 43 ff. (Yazarın notu).

edilmektedir. Eğer Rochus "Allah'ın takdirine güvenerek, tüm servetini fakirlere dağıtıyorsa", eğer o, "kendini düşünmeksizin" hastalara yardım ediyorsa, eğer o ölümü hiçe sayarak "hemcinsleri için kendini feda ediyorsa", o zaman azizlerin bu hayırlı işlerinin daima aynı düşünce tarzından kaynaklandığı sonucu çıkarılabilir: Allah'ın iradesine teslimiyet. Öbür taraftan Goethe, bu erdemin kendini faal diğerkâmlıkta açığa vurduğunu ve her şeyden önce Rochus'un hiçbir şekilde "dünyevî ücret" düşünmediğini, bilakis büsbütün diğerkâmlık düşüncesiyle kendini feda ettiğini vurgulamaktadır. Bütün bunlar vaaz konuşmasını aynı zamanda Spinoza etiğinin bir numûne-i imtisali yapmaktadır. Goethe'nin Sankt Rochus'a övgü konuşması, Hıristiyan tasavvurları arasından önemli ölçüde İslam ve Spinoza etiği ile uyum içerisinde olanı tercih etmektedir. Spinoza ki şair için filozoflar arasında *"christianissimus"* olarak muteberdir; sadece hayatını tam da İsa'nın anladığı anlamda sürdürdüğü için değil. O yüzden şair 9 Haziran 1785 tarihinde F. H. Jacobi'ye şu satırları yazar:

> "Sen, diğer her şeyin istinat ettiği ve oradan neşet ettiği tüm Spinozizmin temelini teşkil eden en yüce gerçeği kabul ediyorsun. O Allah'ın varlığını ispat etmiyor; varlık Allah'tır. Bazıları bu yüzden onu Ateist olarak ayıplamak isteseler de ben bu yüzden onu *theissimum*, evet *christianissimum* olarak adlandırır ve överim."

Buna uygun olarak vaaz konuşmasında, kilise temsilcisinin geleneksel olarak kullandığı, hitabetin akışına uygun olarak içten hissedilen o alışıldık tumturaklı sözler yoktur. Övgü konuşması, Goethe'nin *Şiir ve Hakikat*(Üçüncü Bölüm, 14. Kitap)'teki *"sonsuz nefis feragati"*den bahsedilen Spinoza faslının faydalı bir uygulamasıymış etkisi yapar. Söz konusu bölümde, "her cümleden" onun etiği "aydınlık saçmaktadır"; bu yüzden Goethe şöyle ilave eder:

> "Her şeyde olduğu gibi en çok da sevgide, dostlukta nefis feragati göstermek, benim en büyük zevkim, prensibim ve uygulamam olmuştu."

Bunun hemen arkasından bu kitapta o *Muhammed* trajedisinden bahseder. Anlaşılacağı üzere, şöyle der Goethe: *Benim uygulamam.* Mesele, yapmak'tır. Goethe'nin kurumlaştırılmış Hıristiyanlığa karşı geniş itirazları malûmdur. Bir dereceye kadar Hıristiyan olandan büyülenebiliyordu, yeter ki yaşanması kabil olana ters gelmesin. O yüzden, Sankt Rochus gibi bir şahsiyeti seviyordu. Aynı zamanda bu şahsiyete göre kendini ayarlıyor ve kendini başkasının iyiliği için feda eden bu adamı müphem mutaassıbın, yeteri kadar manevi oyun alanlarında gezinen gösterişçi "tapınmacıların" ve birçok çağdaşın sözde dindarlarının karşısına yerleştiriyordu; özellikle de romantikler arasında. Aziz Rochus'a hürmeten kaleme aldığı bu yazıyı Goethe, 27 Eylül 1816 tarihinde dostu Sulpiz Boisseré'e

yazdığı bir mektubunda *"manen iç açıcı bir tasvir olarak"* karakterize eder. Diğer taraftan bu, aynı döneme ait *Doğu Batı Divanı*'ndaki *Beiname* (*Mahlas*) başlıklı şiirde mevzubahis edilen *Kur'an* hafızı Acem şairi Hafız'ın dindarlığının takdirini hatırlatır. Orada da Goethe aynı şekilde o dindar Müslüman şairin neşeli tarzını vurgulamaktadır. (*"...İnkâr etmek, engel olmak ve yağmalamak istemelerine rağmen,/ İnancın huzur veren o hayâliyle"*)

Aziz Rochus olayında Goethe'nin ne kadar içten ve tam kavradığı, evet, hatta gerçekten belirli bir ölçüde kendisini onunla aynîleştirdiği, her şeyden evvel şu nadir fenomenden anlaşılabilir: Övgü konuşması, –o taklit vaaz- bizzat kendi hayatı için seçtiği yani Allah'ın iradesine tümüyle teslim olma şeklinde ifade edilen dinî bir vecizeye istinat eder. Bir şair olarak bu yazıyı yazarken, doğrusu çok kısa bir zaman önce ona geniş ölçüde azizlerin nefislerini reddetmelerini düşündürebilecek bir şey yapmıştı. Eşi Christiane'nin 6 Haziran 1816 tarihinde vefatından, kendisini derinden etkileyen bir kader darbesinden sonra o, sıkıntılı durumlarda mutat olduğu üzere, daha çok ve yoğun çalışmalarda teselli aramış ve unutmaya çalışmıştır. Bunun üzerine, Wilhelm von Humbolt'a 26 Haziran 1816 tarihinde kaleme aldığı ve içerisinde *"güzel küçük eşi"*nin vefatından bahsettiği mektupta şöyle yazar:

> Bugünlerde mucize kabilinden bir gönül şenliğine/ eğlenceye zorlamak zorundayım kendimi. Şöyle ki, geçmişin eski ıvır zıvır kâğıtlarını ayıklıyorum da bunlar arasında başladığım, bıraktığım, niyetlendiğim ve sadık olmayanlara özre mahal bırakmayan o kadar çok şey var ki, lakin gerçekten şarka mahsus olan Allah'ın merhametine sığınmaktan başka bir şey yapamıyorum.

Bu satırlardan anlaşılıyor ki Goethe'nin *Doğu Batı Divanı* çalışması, *Kur'an* ve İslamî dindarlıkla meşguliyeti, onun yabancısı olduğu bir kültürün muhteva ve formlarıyla alakalı sathî ve artistik bir oyun olarak tarif ve tavsif edilemez. Aksine bu konularla iştigali iç dünyasındaki bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır ki bu ihtiyacın giderilmesi, aldığı şahsî kader darbelerini yenmesine, onların üstesinden gelmesine yardımcı olacaktır. Bundan bir gün sonra, 27 Haziran 1816 tarihinde Goethe, dostu Johann Heinrich Meyer ile birlikte Jena'ya gider; tabii ressam Luise Seidler ile Aziz Rochus Şapeli'nin altar resmini orada görüşmek üzere. Onun yaptığı eskize göre bu ressam hanım tarafından tamamlanan tabloyu Goethe, Bingen'deki Sankt Rochus Şapeline bağışlamıştır. Bu altar tablosunda da gerçek dindarlık ifade edilmektedir, diğer bir ifadeyle diğerkâmlık ve merhameti içinde barındıran bir dindarlık. Burada Rochus'un baba evinden nasıl ayrıldığı ve bu arada tüm mal varlığını dağıttığı görülmektedir. Cüzdanı tümüyle boşalmış, hatta son kuruşuna kadar bağışlanmıştır. O dönemde Goethe, ki bizzat kendisi de

o dönemde ağır kader darbelerine maruz kalmıştır, her zamankinden daha çok, gerçek dindarlığın işaretleri sorusuyla meşgul olmuştur.

Temmuz 1816'da o bir kez daha Ren ve Main nehir bölgelerine seyahat yapmak istemiştir; evvelki her iki yazda da mutlu zamanlar yaşamış ve *Doğu Batı Divanı* için birçok şiir yazmıştır. Maamafih çok kısa bir zaman sonra Weimar'dan dönüşü esnasında seyahat arabası kaza yapmış ve kendisine refakat eden arkadaşı Heinrich Meyer başından yaralanmıştır. Goethe'nin kendisi yara almadan kurtulmuştu. İki dost Weimar'a geri döndüler ve Goethe seyahatten vazgeçme kararı aldı. O, bu olayı talihsiz bir işaret, boyun eğmek zorunda olduğu kaderin bir ikazı olarak görüyordu. Goethe'nin hayatında bunun nasıl bir yeri olduğunu, ileriki bölümlerden birinde ayrı ayrı göstereceğiz.

1816 yılında meydana gelen bu seyahat kazasının doğrudan doğruya ilk refleksini Sankt Rochus Ayini üzerine kaleme aldığı bir makalede buluyoruz; zira bu, üçüncü Ren seyahatinden vaz geçtikten sonra Goethe'nin yazar olarak teşebbüs ettiği ilk yazılı çalışmaydı. Dostu Heinrich Meyer'e 29 Temmuz 1816 tarihinde Thüringen'deki Tennstädt kaplıcalarından o anki halet-i ruhiyesine dair yazdığı mektup tam da bu makaledeki anlamda düşünülmüştür:

> Bundan böyle tekrar İslam'dan (yani kesin olarak Allah'ın iradesine teslimiyetten) şaşmamalıyız; o İslam ki, eğer halimiz şimdikinden biraz daha ihtiyatlı ve itinalı olacak olursa, istikbalde bizim için güç olmayacaktır.

Burada İslam her hangi bir dinî ritüel anlamında kullanılmamaktadır, bilakis evvelemirdeki asıl anlamında, yani İslam dininin kurucusunun, Peygamber Hz. Muhammed'in anladığı manada: Bir tek Allah'a inançtan neşet eden bir maneviyat anlayışı ve zihniyet olarak kullanılmaktadır. Eğer Goethe Aziz Rochus'u belirli bir Hıristiyan zihniyetiyle, fakat daha bariz olarak da İslamî ve Spinozizme has bir düşünce tarzıyla ifade edilen güçlü ve ısrarlı bir ifadeyle yüceltiyorsa, bunun bir sebeb-i hikmeti olmak lazım gelir. "Allah'ın iradesine teslimiyet" bundan böyle nefis feragatinin bir işareti olarak bir teselli kaynağı olacaktır. Bu bir leytmotif olarak Goethe'nin yaşlılık dönemi eserlerinin, bilhassa Sankt Rochus makalesinden dört yıl sonra neşredilen romanının belkemiğini teşkil eder. Eserine verdiği alt başlıkta bile onun etik ve dinî tavrı kendini ele verir: *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları yahut Feragat Edenler.*

Bununla beraber şairin son dönemlerine ait mektupları da onun *"Allah'ın iradesine teslimiyet"* inancının yaygın kanıtlarındandır. Keza o, gelini ciddi bir hastalığa yakalandığında da, dostu Zelter'e 20 Eylül 1820 tarihinde kadere iman etmiş bir tavırla şöyle yazar:

> Burada da İslam'a tutunmaya çalışmaktan başka bir şey söyleyemiyorum.

Burada o, *Doğu Batı Divanı*'nın *Hikmetler Kitabı* bölümündeki bir mısraı ima etmektedir:

> "İslâm'da yaşıyor ve ölüyoruz hepimiz."
> (*Ahmaklıktır, herkesin kendi takdirince,*
> *Kendi özel fikrini övmesi, yüceltmesi!...*) (4. mısra)

Benzer şekilde Goethe, 1831 yılında kolera salgını olduğunda fikrini dile getirmişti. Nasihat arayan bayan dostu Adele Schopenhauer'e, tekraren söz konusu mısraı ima ederek 19 Eylül 1831 tarihinde şu satırları yazar:

> Burada hiç kimse diğerine öğüt veremez; herkes yapılması gerekene kendisi karar vermelidir. Hepimiz İslam'da yaşıyoruz, bu form altında kendimize cesaret veriyoruz.

22 Aralık 1820 tarihinde Goethe, dostu Johann Jakob von Willemer'e, *Hayat Görüşleri. Genç Delikanlılar İçin Bir Kitap* başlığıyla bir araya getirdiği aforizmalar koleksiyonundan dolayı teşekkürlerini şöyle ifade etmiştir:

> Akla yatkın her dinî görüşü kabul etmeli; bir İslam ki eninde sonunda ona inanmak mecburiyetinde kalacağız.

Zahmen Xenien başlıklı ilk koleksiyonu da bundan başka bir şey değildir:

> "Şaka ya da ciddi, kendine hâkim olma yahut hiddet bir ve aynı hissin yalnız farklı nüanslarıdır. [...] O yüzden sizlere teker teker nihai olarak şu teskin edici öğüde uymanızı tavsiye ederim: Neşeli ol, olmuyorsa, o zaman memnun [=kanaatkâr] ol."

İslam'a inanmayla Goethe'nin kastettiği, *amor dei intellectualis*[*Allah'a duyulan entelektüel aşk*]'te kader darbeleriyle sarsılmadan iç dengeyi muhafaza etmeye gayret etmektir. Burada söz konusu edilen ifadelerin tümünden bariz bir şekilde anlaşılmaktadır ki, Goethe, hayatını İslam inancının temel akidelerine göre yönlendirmiş ve dostlarına kesin olarak bu öğretiyi işaret/tavsiye etmiştir. Zaten Kalvinizmde de şair, ilâhî kadere fazlaca ehemmiyet verilmesini bilhassa takdir etmiştir. Şansölye Müller ile 28 Mart 1819 tarihinde yaptığı bir görüşmede Goethe, bu vadide reforma tâbi tutulmuş dinler ile İslam arasında fark ettiği akrabalığa dair şunları söylemiştir:

Güven ve *teslimiyet* her güzel dinin gerçek esasıdır; bizim akıl ve zihnimizden daha yüce olduğu için olayları tanzim eden idrak edemediğimiz daha yüce bir iradeye tâbi olmak gerek. İslam ve reforma tâbi tutulmuş din, bu noktada en çok birbirine benzerler.

Ölümünden kısa bir zaman önce, 9 Şubat 1832'de, 82 yaşındaki şair, yeniden kolera, *"o Asyalı canavar"* insanların yüreğine korku saldığında, Marianne von Willemer'e şöyle yazar:

Burada, bu yerde ve bu ülkede insan, onu önlemeyi imkânsız saydığından dolayı pek mütevekkildir. Benzeri tüm kurumlar kapanmış. Daha yakından bakıldığında insanlar, o korkunç korkudan kurtulmak için, insana iyi gelen bir kayıtsızlık içerisinde İslam'a sığınıyor ve Allah'ın sırrına erişilmez hükm-ü takdirine güveniyorlar.

9. Kadere Teslimiyet

ECKERMANN'ın tasvirlerinde 11 Nisan 1827 tarihinde yapılan bir konuşmada pek aydınlatıcı ve mufassal bir İslam övgüsüne rastlıyoruz. Goethe, kadere teslimiyet fikrini kendisi için çok önemli bir prensip olarak tekrar ön plana çıkardı; ancak daha da ileri giderek İslam'ın eğitim meselesindeki tercihlerini olabildiğince övmek üzere Müslümanların diyalektik eğitim ve öğretim meselesine girdi:

Bunların hepsinin nasıl birbirine bağlı olduğunu anlamak için siz de benim gibi, elli yıldan beri kilise tarihini incelemiş olmalıydınız. Buna karşılık Müslümanların eğitimlerine hangi öğretilerle başladıkları gerçekte dikkate değer. Evvela gençlere dinin esası olarak, şu kanaati aşılıyorlar: İnsanoğlunun başına gelenlerden hiçbiri yoktur ki, her şeyi düzenleyen, yüce bir kudretin eliyle, çok daha önceden alına yazılmış olmasın; böylece bu gençler, bütün hayatları boyunca kendilerini koruyacak bir zırh kuşanmış oluyorlar; artık rahattırlar ve başka şeye de pek ihtiyaçları kalmaz.

Goethe devam ediyor:

Ben şimdilik bu öğretinin ne gibi doğru veya yanlış, faydalı veya zararlı tarafları olabileceğini incelemek istemiyorum; ancak esasında, bize öğretilmediği halde, hepimizde az çok bu inançtan birazcık mevcuttur. Savaş meydanında asker, "üzerinde adım yazılı olmayan kurşun bana isabet etmez" der. Zaten bu inanç olmasaydı en yakın tehlikeler içinde çesaretini nasıl muhafaza edebilir, nasıl rahat edebilirdi? Hıristiyanlık inancı bize şunu öğretmiştir: "Tanrı'nın iradesi olmadan bir serçe kuşu bile damdan düşmez." Bu düstûr da aynı kaynaktan çıkmıştır. O da en küçük şeyleri bile göz önünde tutan ve Tanrı istemedikçe, râzı olmadıkça hiçbir şeyin meydana gelmesine imkân olmadığına dayanır.

Bundan sonra Müslümanlar felsefe öğretimine şu akideyle başlıyorlar: "Hiçbir şey yoktur ki aksi söylenemesin. Gençlerin zihnini böyle çalıştırıyorlar; okulda ödev olarak, ileri atılan her iddiaya zıt bir fikir bulup ifade etme şartı koşuyorlar ki bu onlara hem düşünce ve hem de konuşmada büyük bir kabiliyet kazandırıyor. Lakin ortaya atılan her önermenin aksi ileri sürülünce, o zaman şüphe doğar ve insan

bunlardan hangisinin doğru olduğunu bilemez. Halbuki şüphe ile rahat huzur yoktur; çünkü şüphe insanı daha esaslı bir araştırmaya, tetkik ve karşılaştırmaya sevk eder. Bu yüzden insanoğlunu huzura kavuşturan hakikat, iyi yürütülmek şartıyla bu tecrübeden doğar.

Goethe, böylece konuşmasına şu neticeyi çıkararak devam etti:

Görüyorsunuz ki bu öğretinin hiçbir eksiği yoktur ve bizler de bütün sistemlerimizle daha ileri gitmiş değiliz. Zaten hiç kimse daha ilerisine gidemez. [...] Müslümanların bu felsefî sistemini hepimiz, gerek başkalarının, gerek kendimizin zihnî erdem bakımından ne derece geliştiğimizi anlamak için pekâlâ bir ölçü olarak kullanabiliriz.

Hayret verici İslam övgüsü bu kadar.[1] Konuşmanın akışı gösteriyor ki Goethe'nin 77 yaşında bile İslam dini hayranlığı asla azalmadı, bilakis daha da pekişti.

Goethe'nin kader inancı galiba onu hayatının sonraki yıllarında da İslam'a bağlayan en sağlam ve sarsılmaz bağdı. Defaten vurgulandığı üzere o, Spinoza'nın felsefesini hayranlıkla kabule sevk eden aynı hayat tasavvuruna dayanıyordu; adı geçenin felsefesinde de kader aynı şekilde merkezî bir rol oynuyordu.[2] Goethe'nin yukarıda iktibas edilen İslam övgüsünü yaptığı günkü buluşması, tesadüfî bir buluşma olamaz; o gün Goethe, yeniden Spinoza ile meşguldü. Goethe'nin günlüklerinden anlaşılmaktadır ki 11 Nisan 1827 tarihinde tesadüfen, Spinoza üzerine yazılmış bir kitap eline geçmişti; filvaki bu kitap, 18. Yüzyılın başlarında muteber filozofu müdafaa ve korumak üzere kaleme alınmış ender kitaplardan biriydi. Bu nadir kitap Johan Christian Edelmann'ın meşhur *Moses mit dem aufgedeckten Angesicht (Açık Simasıyla Musa)* başlıklı kitabıydı. O gün Spinoza'nın felsefesiyle meşguliyeti dolayısıyla Goethe'nin, düşüncelerini İslam'a yönelttiği muhakkaktır. Doğrusu her iki öğreti de Goethe için bu derece önemli olan *amor dei intellectualis* görüşünde örtüştüklerinden dolayı, bu meşguliyet

---

[1] Goethe'nin felsefede bu tarz bir öğretim yapıldığı malûmatına nereden ulaştığı açıklık kazanmamış. Goethe'nin meseleye taalluk eden, daha doğrusu Eckermann'ın verdiği şekliyle açıklamasını Müslümanlar cihetinden teyit edecek bir şey bulamadım. S. H. Abdel-Rahim, söz konusu yerde s. 317 ve devamında, "İslam felsefesinde Batı düşüncesindeki Hegel diyalektiğiyle karşılaştırılabilecek diyalektik bir sistem" olduğuna dair her türlü müşahhas delil ve ispatı ortaya koymak durumundadır. — Bana öyle gelmektedir ki Goethe'nin düşünce tarzı ve istidlalleri daha çok okumaları ve intibalarına istinat etmektedir; tıpkı Celaleddin Rûmî'nin *Mesnevi*'sinde ve diğer sûfi şairlerin eserlerinde dinî sistemlerin tüm çelişkilerinin en yüce mercie havale edilmesi suretiyle çözülmesi gibi. "Burada insan tümüyle teskin ve teselli bulmaktadır."

[2] Krş. Spinoza'nın *Etik*'i, Teil 1, Önerme 29, J. Stern'in tercümesine göre, verilen yerde, s. 55: "Tabiatta tesadüf yoktur, bilakis her şey emin bir tarzda varolmak ve müessir olmak üzere, ilahî tabiattaki zorunluluk tarafından belirlenmiştir. *Etik*'in II. Bölüm'ünün son kısmına, 48. Önermeye de bakılmalıdır.

başka bir konuşmayı, daha doğrusu zikredilen Eckermann ile konuşmalardan Şubat/Mart 1831 yılında yapılan konuşmayı da hatırlatıyordu.

Momme Mommsen, Gothe'nin Spinoza'ya duyduğu hassasiyet ve anlayışa ters gelecek bir müşkülata işaret eder. Şöyle ki, Goethe kayıtsız şartsız Spinoza'nın determinizmini kabul ederken yeniçağın umumî düşünce tarzı indeterminizm (belirlenemezcilik)'e temayüllüdür.[3] Spinoza'nın düşünce tarzını kendine mal etme zorluğunu Albert Einstein tam ve sarih olarak şu sözlerle tavsif etmiştir:

> Spinoza, bütün olayların determinizm icabı birbirine bağlı olduğu düşüncesini beşerî düşünce, duyuş ve eylemlerine gerçekten tutarlı bir tarzda uygulayan ilk düşünürdür. Benim görüşüme göre onun görüş noktası açıklık ve tutarlılık içerisinde mücadele edenler arasında genel olarak başarılı olmuştur; çünkü bunun için sadece tefekkürünün insicamı değil, bilakis alışılmışın ötesinde bir dürüstlük, ruh yüceliği ve tevazu gereklidir.[4]

Bununla birlikte determinizmin başka bir varyantı vardır ki, Goethe bunu mutlak surette reddeder. Determinizmin bu varyantı mekanik materyalizm öğretisinde mündemiçtir ve bunu genç şair Holbach'ın *Systéme de la Nature* başlıklı eserinden öğrenmiştir. Goethe'nin daha sonraları *Şiir ve Hakikat* başlıklı eserinin Üçüncü Bölümü, Onbirinci kısmında verdiği hüküm malumdur. Orada bahsi geçen determinizm kendisine ve dostlarına "hülasa olarak tatsız, nahoş, evet saçma sapan" gelir.

> "Her şey zorunlu olarak var olmalıymış, o yüzden Tanrı yokmuş. Peki ama zorunlu olarak bir Tanrı olamaz mı? diye soruyorduk biz."[5]

Gerçi Goethe'nin determinizmi de tabiatın bir "sistem"inden çıkmıştır:

> "Tabiat, ebedî, zorunlu, bir tür ilahî kanunlara göre müessirdir ki ulûhiyetin dahi burada değiştirebileceği bir şey yoktur."

---

[3] Momme Mommsen, *Spinoza und die deutsche Klassik*, a. a. O., s. 248 ff.

[4] Theun de Vries'e göre alıntılanmıştır: *Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek 1970, s. 175

[5] Bu farkı gözönünde bulundurmak önemlidir, çünkü geçmişte bilhassa DDR(Doğu Almanya)'deki edebiyat biliminde panteizmi Spinoza'dan Goethe'ye kadar gizli yahut tutarsız bir şekilde materyalizm olarak yanlış yorumlama temayülü vardı. Söz gelimi Paul Rilla, *Lessing und sein Zeitalter* (Berlin 1959, s. 366) başlıklı meşhur biyografisinde şöyle yazıyor: "Panteizm, küçük burjuva gericisi Schopenhauer'in mide bulandırıcı sözüne göre tutarlı bir şekilde ateizmdi"; "anlayışlı bir ateizm, yani topluma bağlı bir ateizm, sosyal bakımdan kurtarılmamış bir formda. İşte tam da bu form marifetiyle Almanya'da panteizm, her yerde sosyal mücadele geri teperken, güçlü, kurtarıcı bir etki görmüştür." (Yazarın notu)

Bu ifade *Şiir ve Hakikat* başlıklı eserinde (Dördüncü Bölüm, On altıncı Kitap) Goethe'nin Spinoza'nın öğretisini hülasasındandır ki, kendisinin de orada bizzat ifade ettiği üzere, hayatının akıbetine büyük tesir icra etmiştir. Demek oluyor ki o, Tanrı'sız bir tabiat düşünemiyordu. Momme Mommsen'ın yazdığı üzere Spinoza ile bağdaşması buradan kaynaklanıyordu:

> "... insan anlaşılamaz Tanrı-tabiatı, şeylere yönelik entelektüel sezgi ve onların mahiyetlerine yönelik araştırmalar marifetiyle olabildiği kadar çok anlamaya ve kavramaya çalışmalıdır. Bu neviden bir bilgi –Spinoza buna *Scientia intuitiva* (Sezgisel Bilgi)) yahut *Dei intuitiva cognitio* (Sezgiyle Tanrıyı Bilme) demektedir- tabiatı Tanrı'da, Tanrı'yı da tabiatta görmeyi mümkün kılar. *Scientia intuitiva* (Sezgisel Bilgi), Tanrı'nın bazı sıfatlarıyla ilgili formel varlığa uygun ideden şeylerin özüne yönelik elverişli bilgiye doğru yol alır. Spinoza'nın *Etik*'inde neredeyse kelimesi kelimesine iki defa tekrar edilen tarif böyledir. Bu tekrara Spinoza şunu ilave eder: *"Bu minval üzre şeyleri/varlıkları ne kadar çok bilirsek, o derece Tanrı'yı bilmiş oluruz."*[6]

Müslümanların Peygamberinin görüşü de bu idi. Hz. Muhammed'den şu hadîs rivâyet edilir: *"İlim Çin'de dahi olsa onu arayınız!"* İslam dininin bizzat kurucusunun insan aklını ve beşerî ilmi böylesine pozitif değerlendirmesinden ve *Kur'an*'da insanların Tanrı'yı tabiatta idrak etmelerini teşvik eden sayısız çağrıdan dolayı Abbasî devletinin erken dönemlerinde ilimler fevkalade gelişme kaydetmişlerdir.[7] Ekseri Müslüman şair ve filozofun dünyaya yönelik düşünce tarzları ve zihniyetleri buraya dayanmaktadır. Goethe de *Divan* dönemindeki İslamî çalışmalarında buradan teşvik alıyor, teselli ve neşe buluyordu. İman ile ilmi, Tanrı ile tabiatı kesin olarak birbirinden ayrı görmek isteyen Hıristiyan kilisesinin ilim düşmanlığı bunun tam aksi bir manzara arzediyordu. Bu sadece Hıristiyan ortaçağı için karakteristik olmakla kalmıyordu. Goethe'ye karşı bu pozisyonun modern bir varyantı da dostu Friedrich Heinrich Jacobi tarafından ileri sürülüyordu; Jacobi tabiatta Tanrı'nın asla kendini âşikâr etmediğini, tam aksine daha çok tabiatın O'nu gizlediğini açıklıyordu. Tabiat hakkındaki zıt kanaatlerinden dolayı Goethe ve Jakobi arasında tekrar tekrar anlaşmazlıklar olmuş, evet, hatta sonunda bu yüzden dostlukları nihai olarak son bulmuştur. Jacobi karşısında Goethe hiç çekinmeden Spinoza'yı devamlı üstadı olarak delil göstermiştir; hatta Jacobi'nin, Spinoza'yı zan altında bırakan öncekilerin peşinden giderek, onu bir ateist olarak damgalamasına rağmen. Goethe'nin Prometheus başlıklı şiirinin sebep olduğu ve *Wider Mendelssohns Beschuldigungen (Mendelsohn'un*

---

[6] Momme Mommsen, Adı geçen yerde, s. 227 ve devamı. Spinoza iktibasları şuradan alınmıştır: *Ethik*, 2. Teil, Vierzigster Lehrsatz, 2. Anmerkung, a. a. O.,s. 116; und 5. Teil, Beweis zum 25. Lehrsatz, a. a. O., s. 316.

[7] Krş. Bunun için Sigrid Hunke'nin kitabı: *Allahs Sonne über dem Abendland*. Stuttgart 1962.

İthamlarına Karşı) (Leipzig 1786), başlıklı eserinde de tekrar edilen bu pek meşhur münakaşa işte böyledir. Bu sonuncuya Goethe, 5 Mayıs 1786 tarihinde kaleme aldığı M. Mommsen'ın da iktibas ettiği (a.a. O., s. 228) bir mektubunda ironik bir tarzda şöyle karşılık veriyordu:

> Ateistlerin Tanrı'ya saygılarına sıkı sıkıya bağlıyım (p. 77) ve dininizin ne olduğunu, ne olmak mecburiyetinde olduğunu tamamen size bırakıyorum (ibid). Eğer dersen ki Tanrı'ya yalnız inanılır (p. 101), o zaman sana derim ki, ben müşahedeye bağlıyım. Eğer Spinoza, *Scientia intuitiva (entüitiv/sezgisel bilgi)*'dan bahsediyor ve şöyle diyorsa: *Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea es-sentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequa-tam cognitionem essentia rerum*; yani "Bu neviden sezgisel bilgi, Tanrı'nın bir takım sıfatlarının formal özüne uygun idelerden şeylerin özüne uygun bilgiye doğru ilerler." İşte bu pek az söz bana, tüm hayatımı şeyleri temaşa etmeye vakfetmem için cesaret verir; bu şeylerin *essentia formali* yani formlarının mahiyeti, özü hakkında münasip Idee'ler teşkil etmeyi ümit ederim. Tabii burada ne kadar yol alacağıma ve buradan neler elde edeceğime dair bir düşünce beni pek az alakadar etmektedir.[8]

Sayfa 77 ve 101'deki beyanlarla Goethe, alaycı bir tavırla Jacobi'nin yukarıda zikredilen eserinin sayfa numaralarına atıfta bulunuyor. M. Mommsen şöyle yorumluyor:

> "Buna binaen *Scientia intuitiva(entüitiv/sezgisel bilgi)*'nın Goethe için yukarıda zikredilen 'din' ile hiçbir alakası yoktur. Buna rağmen o, uğraşını 'Tanrı'ya perestij' olarak telakki etmek zorunda olduğunda ısrar ediyor. Bu neviden tefrik etme klasik zihniyet için karakteristiktir. Bu görülmüş olsaydı klasiklerin tümüyle Spinoza ilişkisi daha iyi anlaşılmış olacaktı."

Goethe'nin İslam ile alakasının bugüne kadarki araştırmalarda ne derece nazar-ı itibara alındığı da ilave edilmelidir.

Goethe'nin determinizmi hülasa üçlü bir ilişkide görülebilir: Tanrı, tabiat ve insan. Burada *Scientia intuitiva (entüitiv/sezgisel bilgi)* tabiatta Tanrı'yı idrak ile ilâhî olanın insanda idrakine götürür. M. Mommsen bu bağlamda Winckelmann'a atıfta bulunur. Goethe'nin 1805 yılında kaleme aldığı *Winckelmann und sein Jahrhundert (Winckelmann ve Çağı)* başlıklı yazısının Antike bölümünde bir cümle bulunur; bu cümle *Scientia intuitiva* kavramını harikulâde bir poetik tarzda

[8] Buradaki Spinoza'nın *Etik*'inden alınan Latince iktibası için Almanca tercümesine bakınız. Goethe'nin "benim için biçilmiş" tarzındaki ifadesine dikkat edilmelidir. Bu tam da Arapça *kismet* kökünden gelen Türkçe *kısmet* sözcüğünün verdiği anlamdadır. Bizim için kelimesi kelimesine Tanrı tarafından "biçilmiş" demektir. (Yazarın notu).

Spinoza'nın öğretisinde geçen fevkalade önemli *Laetitia (varoluş neşesi)* kavramıyla birleştirir:

> Eğer insanın sağlam tabiatı bir bütün olarak müessir olursa; eğer o kendini dünyada büyük, güzel, değerli ve manalı bir bütünde hissederse; eğer bu ahenkli huzur ona saf ve ari bir meftuniyet veriyorsa; o zaman kâinat gayesini gerçekleştirmiş, bunu sevinçle haykırmış ve kendi varoluşunun ve özünün zirvesine hayran olmuş olur; tabii kâinat bizzat kendini hissedebilirse.

M. Mommsen'ın Spinoza ve Winckelmann arasında çektiği ve ilk bakışta insanı hayrete düşüren bu bağlantı hattında bariz bir işaret saklıdır. Şöyle ki, şarkî İslam dünyasına yönelmek, çoğu kez zannedildiği kadarıyla, Goethe için hiçbir şekilde klasik Antik dönem idealiyle ve Schiller'le müştereken temsil ettikleri temel esaslarla tümden ipleri koparmak anlamına gelmiyor. Ne var ki bu, klasik form idealinden vazgeçmek demekti; kaldı ki tamamen bu da değildi; çünkü erken dönemlerinde severek ve isteyerek Şehrazad rollerine giren Goethe, bizzat klasik dönemde, Schiller'le birlikte çalıştığı ve onun hafiften yabancılaşmasından kendini alamadığı dönemde ara sıra şarkî hikâye formunun zenginliğinde gezintilere teşebbüs ediyordu; aşağı yukarı *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten (Alman Göçmenlerin Konuşmaları)*'da olduğu gibi.[9] Maamafih bu asla Antik çağın ruhundan tümüyle kopuş değildi. Her şeyden öte şu sorulabilir: Winckelmann, Spinoza ve Muhammed'in ortak bir paydası var mıdır? Eğer varsa bu nerededir? M. Mommsen; Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin gibi klasiklerin panteizminde aydınlanma marifetiyle dünyanın "ilahlardan arınma" fikrine karşı bir protesto olduğu görüşüne itiraz ediyor:

> "Dünyanın ilahlardan arınması ki, panteizm buna karşı yönelmiştir, eski tarihe dayanır; bu, Hıristiyanlığın antikçağa karşı elde ettiği zaferle yani neredeyse beş yüzyıl önce gerçekleşmiştir. Schiller'in *Die Götter Griechenlands (Yunanistan Tanrıları)* başlıklı eserinde kullandığı 'tabiatın ilahlardan arındırılması' tabiri tam da bunu hedef alır."

Jacobi'ye yazdığı 9 Haziran 1785 tarihli mektubunda Goethe, "ilâhî olanı *herbis et lapidibus*'ta (çimen ve taşlarda) aradığını belirtiyorsa, burada o, sadece Winckelmann'ın yazılarındaki "dinsiz anlayış" marifetiyle, yahut Spinoza'nin *natura naturans* (*tabiatı tabiat yaratır*) düşünceleriyle kendisinin kuvvetle tasdik edildiğini hissetmekle kalmıyor, bilakis *Kur'an* ile de desteklendiğini hissediyordu. İkinci Sure'den âyetler hatırlıyoruz ki genç Goethe, Frankfurt'ta geçirdiği zamanlarda bunları Megerlin'in tercümesinden kaydetmişti:

---

[9] Krş.. K. Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht*. Frankfurt/ Main 1960 (s. 64), öncelikle s. 57 ve devamı.

109 (Diyanet'in Mealinde: 002.115) Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zatı) oradadır.

159 (Diyanet'in Mealinde 002.164): Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini isbatlayan) birçok deliller vardır.

Peki ama eğer her şey önceden belliyse, o zaman Goethe'nin öylesine kararlı olarak Holbach'ın *Système de la Nature*'sında aradığı, eksikliğini hissettiği hürriyet nerede kaldı? Aynı zamanda insanın faaliyetlerinden dolayı mesuliyet alanı nerde kaldı? Bunlar İslam ilâhiyatçılarının İslam'ın erken dönemlerden beri meşgul oldukları merkezî meselelerdir. İleride gösterileceği üzere Goethe, *Divan* döneminde oryantalizmle ilgili araştırmalar yaparken, bu problemlerle karşılaşmıştır. Goethe, basit öğreti akidelerini kabullenmeyi sürekli olarak reddetmiş yahut kendi dindarlığını belirli dinî kaidelerin ve dogmaların kabulüne bağlamayı doğru bulmamıştır. Kendi eserleri her ne kadar felsefî ve dinî fikirlerle dolu olsa da kendisinin bir teolog yahut filozof değil, bir şair olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Buna rağmen onun İslam ile alakası, zikredilen problemlere cevabı hangi istikamette aradığını anlamakta yardımcı olabilir.

Rudolf Steiner'in *Goethes Weltanschauung (Goethe'nin Dünya Görüşü)* (Weimar 1897, s. 79) başlıklı kitabında meseleyi nasıl ortaya koyduğunu görmek dikkat çekicidir; hem de Goethe kültünü savunmak üzere yüce rahip rolünü üstlenmeye niyetlendiği bir zamanda. Steiner, hürriyet bilgisini hissetmiş, ancak hürriyet talebinde kalmış solipsist Max Stirner'i kısmî bir övgüyle başlıyor. Bizzat kendi pozisyonuna karşı o, iftiharla şu açıklamayı yapıyor:

"İnsanın ruhunun derinliklerine baktığında neyi gördüğünü göstermek suretiyle hayatı hürriyette tasvir etmeğe çalışıyorum."

Sonra Goethe'de şu şaşırtıcı hükme varır:

"Goethe, *intuitif* olarak hürriyete kadar gelememiştir; çünkü onun bizzat kendini bilmeye karşı bir antipatisi vardı."

İmdi Goethe gerçi her neviden narsist nefis yansımalarına karşı her zaman şiddetle karşı çıkmıştır. Bu meyanda 1823 yılında morfoloji ile ilgili olarak kaleme aldığı *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort* başlıklı yazısında şöyle der:

Burada itiraf ediyorum ki öteden beri bana büyük ve öylesine anlamlı görünen şu *Kendini tanı!* mükellefiyeti onları ulaşılamaz taleplerle insanların zihnini karıştıran ve haricî dünyaya karşı faaliyetten koparıp sahte iç huzura yönlendirmek için baştan çıkarmak isteyen gizli müttefik rahiplerin hilesi olarak daima şüpheli gelmiştir. İnsan ancak dünyayı tanıdığı kadarıyla kendini tanıyabilir; insan ancak kendini dünyada, dünyayı kendinde idrak eder. Her yeni nesne, iyi bakılırsa, içimizde yeni bir organ açığa çıkarıverir.

Ancak buradan Goethe'nin kendini tanımaya karşı bir antipatisi olduğundan dolayı hürriyet sezgisine varamadığı neticesini çıkarmak, her şeyi ters çevirmek anlamına gelir. Nihâyet burada önemli olan, onun kendini tanımak için hangi yolu kullandığı meselesidir. Fichte, Max Stirner yahut Rudolf Steiner gibi Ben'den yani süjeden hareket edildiği takdirde, o zaman hürriyet sonsuz görünür; ancak bu durumda kendini yanıltmaya açılan cümle kapısı -kendini aldatmaya açık olmasa da- sonuna kadar açıktır; zira buradan hareketle sübjektivite yolunu bulmak oldukça zordur. Buna karşılık tabiattan yola çıkılırsa o zaman tabiatın kanunlarına tâbi olunduğu bilinir; buna göre hem kendi içinde ve hem de kendinin dışında eylem ve davranışı için bir temel ilke bulunur. Kendini bilmenin lüzumu ve zorunluluğunu Goethe fevkalade sarih ifade etmiştir. Dostu Jacobi'nin yayını buna vesile olmuştur; sözkonusu yayın 1811 yılında, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* başlığıyla yayınlanan ve nihâî olarak dostluklarını sona erdiren kitaptır. Bununla ilgili olarak Alfred Schmidt (*Goethes herrlich leuchtende Natur [Goethe'nin ışıltılı harika tabiatı]*; München 1984, s. 103) şöyle yazar:

Çoktandır unutulan panteizm kavgasının pek içaçıcı olmayan ikinci baskısı oldu. Jacobi burada Herder'e (ve Goethe'ye) karşı savunduğu, Spinozizm ateizmdir tezini tekrar meydana sürmekte ve Schelling'in ikiyüzlülük yaparak teist ve hıristiyan kavramlarını kullandığını, oysa gerçekte onun bu kavramları panteistik olarak anladığını iddia etmektedir. Jacobi (felsefî bir vasiyet olarak ortaya koyduğu) bu eserinde insan gönlünde tecelli eden, gayri dünyevî ve şahsî Tanrı inancını müdafaa ediyor. Schelling'in polemik cevabı 1812 yılında *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi* başlığıyla neşredildi.

Kendi samimî kanaatlerini etkileyen bu münakaşaya Goethe, alenî olarak fikir beyan etmek istemedi. Ancak bu münakaşanın onu ne kadar heyecanlandırdığını, gençlik arkadaşının bu dogmatik inatçılığını ne kadar itici bulduğunu başka bir dostuna, dünyevî meselelerde kendisine pek yakın duran Karl Ludwig v. Knebel'e açacaktır; 25 Mart 1812 tarihinde Knebel'e şu satırları yazar:

> Beni korkutan, üzen ve tekrar ihya eden bir kitap Schelling tarafından Jacobi'ye karşı yazıldı. Sonuncunun "ilâhî şeyler"i nasıl çıkarıp attığı konusunda elbette ilki susamazdı; her ne kadar kendisi inatçı bir şekilde sükût edenlere dâhil olsa da. Biz diğerleri, Schelling tarafında yer alanlar, Jacobi'nin bu fena durumdan kurtulmasını temin etmeliydik.

Knebel'in tasvip kabilinden cevabına Goethe 8 Nisan 1812 tarihinde yine 8 Nisan 1812 tarihli ek bir mektupla mukabele eder; burada o, öfkesini dizginlemez ve hayret verici bir açıklıkla derununda bu kavgayı körükleyen sorular hakkında fikir beyan eder. Sair zamanlarda bu neviden soruları, sadece eserlerinde üstü kapalı bir biçimde tartışıyordu. Goethe'nin burada karşılıklı pozisyonları nasıl gösterdiğini görmek pek enteresandır; yani ki *"tabiat ve hürriyet adamları arasındaki tartışma statüsünü"* belirler ve şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kendisinin *"tabiat adamları"* safında yer aldığını belirtir. Böylece o yegâne dostu ile Spinoza adına hesaplaşıverir:

> Jacobi ile [dostluğumuzun] böyle sonuçlanacağını, sonuçlanmak mecburiyetini nice zamandır tahmin ettim ve onun dar görüşlü ve daima katı yapısından dolayı yeterince acı çektim. Zekâ ve madde, ruh ve beden, fikir ve vüsat yahut (yeni birinin dahiyane bir şekilde Fransızca ifâde ettiği gibi) irade ve hareket, eskiden beri evrenin zorunlu mütemmim unsurları olduğu ve ileride de olacağı, her iki hakkı kendisi için talep etmek ve bu yüzden her ikisi birden Tanrı'nın temsilcisi olarak görülebileceği kimin aklına gelmiyorsa – kim bunu tasavvur edecek seviyeye yükselemiyorsa; o kimse çoktan düşünmeyi bırakmış demektir ve bundan böyle günlerini bayağı dünya dedikodularıyla geçirmelidir.

Bunu Jacobi'nin dogmatizminin daha doğrusu tüm dogmatizmlerin esasını teşkil eden metodunun humor dolu isabetli tavsifi takip eder; bir metod tarzı ki Goethe'nin tolarans prensibi de ona istinat etmektedir:

> Ayrıca kim biz insanların tek taraflı muamele yaptığımızı, yapmak mecburiyetinde kaldığımızı idrak etmek noktasına gelmemişse; fakat kim ki bizim bu tek taraflı davranışımızın, bizim bulunduğumuz taraftan zorla karşı tarafa sokulmak, evet, hatta mümkünse karşı tarafa zorla geçmek maksadına matuf olduğunu anlayacak duruma gelmemişse, işte o kimse vaveyla koparmayı bırakmalıdır. Ama ne yazık ki bu sadece söz konusu sınırlamaların bir sonucudur.

Fakat sonra Goethe, Rudolf Steiner'i önceden tahmin etmişçesine kendini bilme meselesinden öylesine empatik bir tarzda söz eder ki onun *"Goethe, intuitif*

olarak hürriyete kadar gelememiştir; çünkü onun bizzat kendini bilmeye karşı bir antipatisi vardı." şeklindeki iddiasının tamamen uydurma olduğu ortaya çıkar:

> İyi bir kalp, sağlam bir karakter nedir meselesine gelince, şu kadarını söyleyeyim: Esasen biz, bizzat kendimizi tanıdığımız kadar iyi davranırız; kendimiz hakkındaki bir karanlık, bize iyi olanı hakkıyla yapmamıza kolay müsaade etmez; iyi olan olmasaydı da bu kadarcığı yeterlidir. Fakat kibir bizi muhakkak surette kötüye yöneltir, evet, eğer kibir kayıtsız şartsızsa, fena olana, şerre götürür; bu durumda tabiri caizse insan fena davrandığı için fenadır denemez.[10]

Maamafih şu şaşırtıcı gelebilir; Goethe, dogmatik dar kafalılığından dolayı dostlukları düşmanlığa dönüşen gençlik arkadaşıyla hissî olarak ayrıldığı için, bu bağlamda Allah'ın adaletine atıfta bulunarak başka kimse kalmamış gibi bir Müslümanın şahitliğine istinat eder:

> Kötülüğün sırrını çözememiş olabilirim; tıpkı bu arkadaşın, sürekli aşk ve sevgi itirazları altında, benim en samimi gayretlerimi görmezden geldiği, sürüncemede bıraktığı, onların tesirini kestiği, evet, engellediği gibi. Yıllar boyu buna tahammül ettim, zira "Allah âdildir" diyordu İranlı elçi. Bundan böyle benimle tartışmaya müsaade etmeyeceğim; velev ki ak saçlarıyla perişan olarak kabre girsin.

Bu beyanlar, Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'na başlamasından iki yıl öncesine aittir. Allah'ın adaletiyle ilgili kader konusundaki tavrını da belirleyen İslamî düşüncenin onun için ne kadar önemli olduğu, *Divan*'da ona başlı başına bir şiir tahsis etmesinden bellidir. İleride *Allah'ın Yüz İsmi* bölümünde bu konuya yine döneceğiz.

---

[10] Daha sonraları Goethe *Doğu Batı Divanı*'na ilavesinde F. H. v. Diez'in tercümesine müsteniden şu Arap atasözünü yazar: "Kendini bilen, Rabbini bilir." (Yazarın notu)

10. Dinlerin birbirine yakınlaşması

Goethe'nin İslam'a karşı pozitif tutumu nazar-ı itibara alındığında şairin farklı dinler arasında bir uzlaşmayı temenni edilir görmesi pek şaşırtıcı olmasa gerektir. Böylelikle o, takriben 8. Yüzyılın başlarında Bizans'ın Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanların üç monoteist dinini birleştirme teşebbüsüne sempati ile bakıyordu; her ne kadar, sanat dostu olarak o zamanlar Hıristiyan resim ve plastik sanatlarına yönelik baskıyı onaylamasa da.[1]

Napolyon'a karşı verilen bağımsızlık savaşları esnasında oluşan canlı intibalar, Goethe'nin Müslümanlara karşı gösterdiği itibar ve saygıyı teyit etmeğe ve düşüncelerini dinler arasındaki muhtemel yakınlaşmaya yöneltmesine çok yardımcı olmuştur. O zamanlar müttefik Rus kuvvetleriyle birlikte Weimar'a Başkır askerler gelmişti. Goethe onlarla karşılaşmayı şahsî ilişkileri için kullandı. Dostu F. W. v. Trebra'ya 5 Ocak 1814 tarihinde yazdığı mektubunda belirttiği üzere Goethe, bu "müstesna lütuf"tan dolayı pek sevinmiştir. Aralarında hediyeleşmeler gerçekleşmiştir. Günlüğünde 22 Mart 1814 tarihindeki *"küçük Başkırlar"*ın ziyareti kayıt altına alınmıştır. Bu şahsî ilişkiyi ve gerek Hıristiyan, gerek Müslüman birliklerin zorbalara karşı müşterek olarak verdikleri savaşların intibalarını hafızasında tutmayı Goethe, -müttefiklerin Leipzig meydan muhare-

---

[1] *Kunst und Alterthum* (*Sanat ve Antik Çağ*)'a 8 Kasım 1814 tarihli bir ek bundan bahsediyor: Hıristiyanlık dini ferdî şahsiyetler bakımından putperest çağlardakinden daha zengindir. [...] Tüm hayat periyotları içerisinde Hz. İsa, Meryem ve benzerleri, havariler, *İncil* yazarları, *Eski Ahit*'te nakledilen peygamberler ve patrikler geniş bir dünya teşkil ediyorlar ki bunların üzerinde de Baba Tanrı, Kutsal Ruh ve Melekler Korosu namütenâhi gökyüzünde yüzmektedirler. [...] Bu değerli şahsiyetlerin görüntüleri Yunan kilisesinde sonsuz şekilde çoğaltılmışlardır. Bunlar azar azar gökyüzünde yerlerini almış ve kendilerine perestij edilmiştir. 8. Yüzyılın başlarında Bizans sarayının anlayışlı siyasetçisi [III. Leo], esasen dünyanın bölünmesinin burada olduğuna dikkatleri çekmiştir. Bu siyasetçi, bu belânın dengelenip dengelenemeyeceğine dair cesur bir teşebbüste bulunur. Yunan kayseri *Yahudiler, Muhammedîler* ve *Hıristiyanları* hükümdarın asasına tâbi kılmıştı; bunlardan ilk ikisi ibadet yerlerinden tüm resimleri uzaklaştırmışlardır. Hıristiyanlık dini hiçbir şekilde resim ve suretlere istinat etmemektedir, bilakis daha çok şekilsiz idelere, fikirlere dayanmaktadır. Bu son ikisinden resimler alındığında bu 3 dinin birleştirilebileceğine inanılıyordu. Reaksiyonlarıyla birlikte resim yasağı buradan çıkmıştır. [...] Bu hareketten mülhem olarak o zamanlar tahrip edilen resimlerin çokluğu bu söyleneni tahmin ettirmektedir."

besi zaferinden sonra- uygun bulmadı; oysa Protestanlar 31 Ekim'de, diğer inanç müntesiplerinden farklı olarak, kendi reformlarını kutlamayı planlıyorlardı. Bunu, 1816'da kaleme alınan, ancak şair tarafından neşredilmeyen, 1817 yılında reformların 300. yılının kutlanmasına müteallik *Zum Reformationsfest* (*Reform kutlamalarına dair*) başlıklı yazı ortaya koymaktadır. Böylesine müstakil bir kilise kutlamasında –orada böyle deniyor- saf bir yürek mükemmel bir neşe bulamaz; çünkü insan *"bir tezadı ve bir gayri memnunluğu, birkaç yüzyılın korkunç felaketlerini"* hatırlayacaktı. Her şeyden önce insan itiraf etmelidir ki bu neviden bir kutlamada daha 14 gün önce, -18 Ekim'de, 1813 Leipzig meydan muharebesini anma gününde– müşterek zaferi kutladıkları o atmosferden kopacaktır –ki bu daha beterdir-. İnsan samimi ve güçlü bir şekilde bağlandığını hissettiği aynı insanları, bu kopmayla incitiyordu.

Buna karşılık Goethe'nin tavsiye etmeyi düşündüğü şey, tüm mezheplerin bir arada olduğu bir kutlamaydı. Kendi ifadesiyle, *"saf hümanist bir kutlama"*. Bu kutlamada,- böyle yazıyor Goethe-, hiç kimse başkasının hangi mezhepten, inançtan olduğunu sormamalı. Şöyle devam ediyor:

> Herkes birlikte kiliseye gidiyor ve aynı ilahî âyine katılıyor. Herkes ateşin etrafında bir daire oluşturuyor ve bir tek ışıktan aydınlanıyor. Herkes ruhlarını, o günü anarak, yüceltiyor; o gün ki onun ziyası için sadece Hıristiyanlar değil, hatta Yahudiler, Müslümanlar ve inançsızlar da şükrediyorlar.

Goethe'nin düşünceleri insanlığın bugüne kadar gerçekleştiremediği özlenen bir hayal olarak kaldı. Goethe'yi bu noktaya, Weimar'da Müslümanların toplu halde eda ettikleri ve kendisinin de seyirci olarak katıldığı bir ibadetten (namazdan) edindiği şahsî intibaları getirmiş olabilir. Bu dinî merasim (toplu kılınan namaz kastediliyor. S.Ö.) sadece şair üzerinde değil, bilakis çevredeki birçok insan üzerinde de etkili olmuştur. Aynı olay endişe verici tecrübelere de sebep olmuştur ki, ileriki bölümde bundan bahsedilecektir.

Farklı dinlere mensup insanların bir arada yaşama düşüncesi Goethe'yi sonraki yıllarında da meşgul etmiştir. Son zamanları için karakteristik olan şudur ki o, böylesine bir düşünceyi, gençliğinde olduğu gibi, teolojiyle yahut felsefeyle ilgili bir yazısında tartışmamış, bilakis *Zur Naturwissenschaft überhaupt* (Stuttgart und Tübingen 1823 - WA IL Abt., 13, s. 405) başlıklı eserinin ikinci cildinin bir baskısı için kaleme aldığı *ön mülahaza*da yeniden ele almıştır. Gerçekten de o, tabii bilimlerle ilgili araştırmalar çerçevesinde kaleme aldığı yazılarında, özellikle de *Farbenlehre* (*Renkler Teorisi*) başlıklı eserinde tecrübe etmiştir ki, sözde değerler bakımından tarafsız olan bu alanda dünya görüşü farklı grupların çoğu kez en azgın mücadeleleri vuku bulmuştur:

Bu son zamanlara kısmet olan en yüksek kültür şurada kendini gösterir: insan için asıl değerli olan, tüm kıymetli şeyler farklı biçimlerde yan yana var olabiliyor ve bu yüzden farklı düşünce tarzları birbirini bastırmak, önlemek niyeti taşımaksızın, bir ve aynı alanda sakince yan yana inkişaf etmeye devam ediyorlardı.

Hiç şüphesiz o, genel olarak tüm büyük ümitlerini buraya vermek için insan tabiatını pek iyi tanıyordu. Tek tek fertlere bir ihtar mahiyetinde, evet hem de kendine yönelik bir hatıra olarak şu aşağıdaki satırları kaleme aldı:

Ebediyete istinat eden her şey ve dünya hayatında ebedîliğin bir mecazı ve sembolü olarak gözümüzün önünde bulunanlar, adaletten dolayı bizi ihtilaf dışında tutmalıydılar; her ne kadar burada da bazı mânialar mevcut olsa da. Zira, düşünce ve hissediş tarzımızla haricî şartları da belirlemek suretiyle, etrafımızda bir toplum oluşturuyor yahut bir toplumla birleşiyoruz, böylece batınî olan zahirîye dönüşmüş oluyor. Bu neviden bir şey, ister kabul edilsin isterse düşmanca karşı konulsun, muhafaza edilmek zorundadır; bu, savunulmak mecburiyetindedir. İşte böylece biz manevî olandan dünyevî olana, ilâhî olandan dünyevîye ve ebedî değişmeyenden zamanla mukayyet değişene çekilmiş oluyoruz.

İşte tam da bu yüzden çalışmalarımızın tebliğinde oldukça uyanık olmak ve ısrar ettiğimiz hali sade olarak belirtmek, göstermek durumundayız; yoksa başka fikirde olanlarla çatışmak ve münakaşa etmek durumunda değil.

11. *Divan* döneminde uğursuz olaylar

Şark ruhundan bir soluk taşıyan şiirlerinde doğduğu çağın başında Goethe, bir dizi alışılmadık olaylar yaşar ki bunlar *Doğu Batı Divanı* bakımından uğursuz olarak nitelenebilirler. İslâmî Şark'ın ilk haberi, Goethe'nin Jena'da filolog ve üniversite hocası olan H. K. A. Eichstädt'e yazdığı 20 Ekim 1813 tarihli mektubundan anlaşıldığı kadarıyla, umulmadık bir tarzda 1813 sonbaharında Arap hüsn-i hattıyla şairin evine intikal etmiştir. Burada şair şöyle yazıyor:

> "... Bundan başka Arap el yazması bir yaprakçık bulunuyor bir mukavva içerisinde; bunu savaşçılarımız getirmiştir bana İspanya'dan. Kendisini samimiyetle tavsiye ettiğim sayın Doktor Lorsbach, bir lütuf ve hatırşinaslıkla benim için bu muammanın şifresini çözmüştür."

Şarkiyatçı Lorsbach hakikaten bu esrarlı sayfada neler yazdığını kendisi için tercüme etmiş ve 29 Ekim 1813 tarihinde şaire şu malûmatı vermiştir:

> İşbu geri gelen fragmandaki Arapça sözler *Kur'an*'ın 114'üncü yahut son bölümündeki âyetlerdir ve Almanca olarak şöyledir: *"Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla! De ki: İnsanların kalplerine vesvese sokan, (insan Allah'ı andığında) pusuya çekilen cin ve insan şeytanının şerrinden insanların Rabbine, insanların Melikine (mutlak sahip ve hâkimine), insanların İlâhına sığınırım!"* Bunun hemen altındaki küçük yazı aynısının Farsçasıdır.

Beklenmedik bir şekilde savaş ganimeti olarak İspanya'dan 114'üncü Sure'yi eline veren "tesadüf", Goethe'nin yeniden *Kur'an* ile meşgul olmasına sebep oldu. Hiç ummadık bir şekilde evine gelen 114'üncü Sure, şairi hususiyle meşgul etmiş olmalı. Son sureyle karşılaşma aynı zamanda, gelecek yıllar için İslam dininin kutsal kitabıyla daha yoğun bir meşguliyetin başlangıcını teşkil ediyordu. Terekesinde yıllar sonra dahi onun güzel yazısını taklit etmeye gayret ettiğini gösteren kâğıtlar bulunmuştur. Ama aynı zamanda bu Sure'deki *"insanların Allah'ına sığınırım..."* tarzında bir kaçış motifinin şairane bir yansıması da, *Doğu Batı Divanı*'nın hemen girişinde *Hegire* (*Hicret*) başlığıyla yer almaktadır:

"Pederşahîlerin havasını solumak istersen
Şu tertemiz Doğu'ya hicret et."

Burada olduğu gibi orada da zamanın kargaşasından kaçışa çağırılmaktadır; ancak bu, hayatın aksiliklerinden korkakça kaçıp sıvışmak anlamında anlaşılmamalıdır, bilakis bunların fevkine yükselmek, daha açık bir ifadeyle Allah'ın kudretini ve dünyanın enginliğini hatırlamak üzere, orada peygambere burada "muganni"ye yönelen ulvî sesin çağrısını duymaktır. Eğer Goethe eserlerinde mükerreren işlediği hicret yahut kaçış temasına pozitif bir değer veriyorsa, bunu yine sevgili filozofu Spinoza'nın öğretisine bağlamaktadır; tıpkı Momme Mommsen'ın vurguladığı gibi (a.a. O., s. 273 f.):

> Şairin hicret için dikkat çekici bu pozitif tavrıyla ilgili burada şunu zikretmeli ki, Spinoza'nın *Etik*'inde bir *Fuga* yani kaçış, hicret bulunmaktadır; bu hicret kazanca dönüşür ki bu, felsefe tarihinde belki yegâne bir olay olarak orada mevcuttur:
> "Hür insanın fazileti hem tehlikelerden kaçınırken hem de onları aşarken kendini göstermektedir."(*Ethik,* IV. Teil, 69. Lehrsatz)

Bununla ilgili olarak Spinoza şuna dikkat eder:

> "O yüzden hür insan için hicret, tam zamanında ve tıpkı savaş gibi hanesine yüreklilik olarak yazılacaktır."

Başka bir uğursuz olay da 1814 yılının başında meydana gelmiştir. Napolyon'a karşı Prusya ile birlikte savaşan müttefik Rusya'dan bir Başkırt askerî birliği Weimar'a gelmişti. Bunlar şehrin bir Protestan lisesinde toplu halde bir ibadet eda ettiler; burada birçok Weimarlı esnaf ve muteberân da hazır bulundular ki, bunların arasında Goethe de vardı. Herder hayatta olsaydı muhakkak ki ona komşu bir kilisede gerçekleştirilen böyle bir ibadete katılırdı. Bunun çok daha ötesinde, dünyanın çok uzak bir yerinden buraya gelen yabancı insanların huzurunda ve orada bulunanların alışkın olduklarının dışındaki ibadetlerini eda etmelerinden endişelenmek yahut hatta korkmak bir tarafa, Goethe, bunu daha çok harikulade bir olay olarak görmüştür. Bu olaydan onun olağanüstü etkilendiğini ve mütehassis olduğunu 5 Ocak'ta dostu Friedrich Wilhelm von Trebra'ya yazdığı mektuptan anlamak mümkündür:

> İmdi kehanetlerden bahsettiğim için burada şunu belirtmeliyim: zamanımızda öyle şeyler oluyor ki, onları insan hiçbir peygambere söyleme selahiyetini kendinde görmezdi. Kim bundan birkaç yıl önce bizim Protestan liselerimizden birisinde İslamî bir ibadetin eda edileceğini ve *Kur'an*'dan sureler okunacağını söyleyebilirdi?

Hal böyleyken bu oluverdi; bizler Başkırların ibadetinde bulunduk, onların mollalarını seyrettik ve prenslerini tiyatroda ağırladık.

Memnuniyetle Goethe Weimar toplumunun *Kur'an*'a ilgisinin canlandırılmasını bu olayın bir neticesi olarak kaydediyordu; zira 17 Şubat 1814'de oğlu August'a şunu haber verebiliyordu:

"Dindar hanımlarımızdan birçoğu kütüphaneden *Kur'an* tercümesini talep etmişlerdir."

Bu bağlamda zikre değer nadir olaylardan bir üçüncüsü de 1814 Şubat'ında meydana geldi. Şöyle ki, finans güçlüklerine düşen Leipzigli bir antikacı, Johann Gottlieb Simmel, düke ait kütüphaneden sekiz Arapça, Farsça-Arapça ve Türkçe-Arapça el yazması satın aldırmak ricasıyla Goethe'ye müracaat etmiştir. Demek oluyor ki "tesadüf" neticesi yeni bir olay daha. Weimar ve Jena kütüphanelerinin yönetimi Goethe'nin elinde olduğu ve büyük çaplı satın almaların sorumluluğunu bakan dostu C. G. Voigt ile müşterek olarak taşıdığından dolayı o, bu olayla meşgul olmak durumunda kalmıştı. İşte böylece evvela Leipzig'ten Şark'a ait eserleri getirtti ve kütüphaneye yerleştirdi. Bu el yazmalarının bir listesine, "içeriği hakkında malumat sahibi olmak üzere" Lorsbach'a gönderdi. 1814 yazında yaptığı Rhein (Ren) ve Main bölgesi seyahatine çıkmadan önce Goethe'nin Şark'a ait el yazmalarına göz atacak zamanı yoktu. Bu yüzden, kendisine emanet edilen kıymetli yazmaları mühürleterek kütüphaneye koydu. 1814 Ekiminde doğuya özgü şiirlerden oluşan çokça mahsulle Weimar'a döndüğünde alakası, kendine emanet edilen elyazmalarına yoğunlaştı. Lorsbach, içerikten hareketle doğru bir kanaat oluşturamadı ve orijinalleri görmek istiyordu. *"İmdi pahalı olmaları düşüncesiyle bu el yazmaları elden çıkarılmak istenmediğinden"* Goethe, onların Jena'ya nakliye işini bizzat üstlendi ki, *"zikredilen hocalarla zaman zaman haberleşiyordu."*

Lorsbach'ın şifahî ve yazılı bilgilerine dayanarak Goethe, bu el yazmalarının *"satın alınmasını ve Şark el yazmaları koleksiyonuna yerleştirilmesini"* tavsiye etti. Bu meseleyle alakalı tüm gayretleri Goethe, bu alışverişin gerçekleşmemesi durumunda dahi yararlı olarak değerlendiriyordu. 28 Aralık 1814 tarihinde Bakan Voigt'e yazılan bir haberden bu anlaşılıyordu: *"Beyhude yere tetkik için görülmüş, keşke sayın Lorsbach ile daha yakın bir temas kurulsaydı."* Goethe'nin dostlarının elyazmaları[1] görmesi ve onun uzman kişilerle daha yakın ilişkisinin geniş ölçüde neticeleri vardı elbette. Bunu, 1815 Ocak'ında kaleme alınmış bir mektup ortaya

---

[1] Bunların arasında Celâleddin Rûmî'nin muhteşem elyazması *Mesnevî*'si Camî'nin *Rosenkranz der Frommen* başlıklı eserinin prestij nüshası, Hafız, Sadî, Camî'nin şiirlerinden oluşan bir antoloji, Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ı, *Kur'an* tefsirleri, namaz duaları, *Tehâra* (Teharet alma hakkında kitap) kitabı hakkında ilahiyat muhtevalı yazılar bulunuyordu. Ayrıca gramer ve vezin meseleleri

koyuyor. Bu mektupta o, bakana başarılı bir şekilde neticelenen alışverişten söz ediyor ve şöyle devam ediyor:

> Bir defa tesadüfen yeteri kadar Şark'a yönlendirildiğim için, bundan böyle burada Şark'a ait küçük bir kütüphanenin temelini atmış olmak pek hoş; çünkü nasıl olsa bunun için bir başlangıç yapılmış oldu.
>
> [...] Tabii insan bu neviden el yazmalarını okuyamasa da, Şark şiiri ve edebiyatı hakkında bir kanaat sahibi olmak için en azından görmek lazım. Şairlerine, filozoflarına ve evliyalarına karşı, hem de en büyük sabır ve ihtimam ifâde edilmektedir bu el yazmalarında.

Mektup, Goethe'nin *"tesadüfen yeterince Doğu'ya yönlendirilmesinden sonra"* nasıl tesadüfü methettiğini gösteriyor. O henüz uzmanlaşma yolundadır. Kendine has tarzıyla o, evvela yabancı el yazmalarının "Hiyerogliflerini" (zor okunabilen yazılarını) "deşifre etme"ye çalışıyor ve bu surette Şark dünyasının kendisini büyüleyen ve etkisi altına alan düşünce ve ruhundan çok şey öğreniyor. Bu el yazmalarını Dük'e ait kütüphane için satın almayı başardıktan sonra Goethe, Bakan Voigt'e Ocak 1815'te şu satırları yazar:

> Kütüphaneye yeni gelen Şark'a ait eserlere çok seviniyorum; her ne kadar tuhaf harfleri hiç tanımıyorsam da. Bu surette kütüphanemizde gelecek için bir alan açılmış oldu.

"Şark'a ait eserler" o zamanlar Goethe için bilhassa mutlu bir tesadüftü; çünkü bu hayatının uygun bir anında gerçekleşiyordu. Muhtemelen o bu el yazmalarını hiçbir zaman şimdiki kadar iyi değerlendirmeyi bilemiyordu. Maamafih o çoktan "Hafız'a Şiirler" kaleme almaya başlamıştı bile. 28 Temmuz 1814 tarihinde eşi Christiane'ye yazdığı mektubunda da birikenlerden ilk şiirlerini bahis mevzuu ediyordu ki bunlar daha sonra epeyce çoğalmıştı ve bunlar ileride *Doğu Batı Divanı* adını taşıyacaktı. Ne var ki o, Şark dünyasına karşı yeni uyanan alakanın kendisini nereye götüreceği ve hangi boyutları kazanacağını tahmin edemiyordu. Çok geçmeden anlaşıldı ki Arapça yazıların bu "garip harfleri" ona huzur vermek istemiyorlar. Yukarıdaki mektuptan birkaç gün sonra, 23 Ocak 1815 tarihinde Christian Heinrich Schlosser'e yazılan bir mektup, Goethe'nin çoktandır Arapça öğrenmeyi kafasına koyduğunu gösteriyordu:

> Bu sıralar beni neredeyse tümüyle meşgul eden şeyi en iyisi size itiraf edeyim; çünkü bundan başka memnuniyetle burada sizi yâd ediyorum. Burada kendimi bü-

hakkında arapça açıklamalı bir lügat, Arapça-Türkçe bir sözlük, kölelik, alışveriş, faiz ve tefecilik hakkında yazılar, Sultan Selim'in çevresinden arapça mektuplar mevcuttu.

tün gücüm ve kudretimle Şark'a, inancın, vahyin, hikmetin ve vaatlerin vatanına atmış durumdayım. Bizim hayat ve araştırma tarzımızda olabildiğince her taraftan bir şeyler duymak gerekiyor; insan ansiklopedik bilgilerle ve umumî kavramlarla iktifa ediyor. Ancak kendi durumunun karakteristik hususiyetlerini yakalamak üzere bizzat böyle bir ülkenin içine girildiğinde, o zaman her şey canlı bir veche ve görüntü kazanmaktadır. [...]

Arapça öğrenmeme çok az kaldı; en azından yazı şekillerini o derece alıştırma yapmak istiyorum ki orijinal haliyle nazarlık, tılsım, abraxas ve mühür kopya edebileyim.

Hiçbir dilde ruh, kelime ve yazı bu kadar aslî bir şekilde vücut bulmamıştır.

Bu son cümlenin ifade ettiği gibi, böylesine hayret verici bir bilgi ancak Goethe'ye nasip olmuştur; çünkü o, tesadüfün önüne getirdiği bu el yazmalarıyla yoğun bir şekilde meşgul olmuştur. Bu yazılar kendisini ziyadesiyle büyülüyordu; çünkü onlar vasıtasıyla, o zamanlar zihnini tahrik eden birçok şey anlaşılır olmuştu. İspanya'dan gelen *Kur'an* sayfası, Weimar'daki İslamî ibadet ve Leipzig'ten eline geçen Doğu'ya ait el yazmaları, göze görünür intibalar olarak kalıcı etkiler bırakmışlardı. Bunlar vasıtasıyla Goethe, "hicret" etme, Şark'a göçme gayretinde yüreklendirilmiş ve güçlendirilmiş hissediyordu kendini. Ocak 1815 ortalarına ait bir mektup buna işaret etmektedir; bu mektubu, kütüphane için Şark'a ait el yazmalarının alınması bağlamında dostu Bakan C. G. von Voigt'te yazmıştı:

İyi görüldükte insanın kendini içine attığı böylesine yeni tetkikler, bir şekilde *hicret*'tir; insan içinde yaşadığı zamandan uzak yüzyıllara ve cennet ve benzeri şeyler beklediği diyarlara hicret ediyor.

Goethe, -gençliğinde İbranice ile olduğu gibi- derhal Arap yazısıyla işe başlamadı; bunun için Heidelberg'teki Paulus gibi zeki ve kabiliyetli bir akıl hocasına ihtiyacı vardı; hem de yakınında oturan birisine. Jena'daki Şarkiyatçılık kürsüsünün sahibi, kilise şurası üyesi Dr. Lorsbach o zamanlar ağır hastaydı ve çoktan ölüme yaklaşmıştı; kaldı ki bu zat Şark şairlerine de öyle pek meyilli değildi ve bu bakımdan Goethe için uygun bir hoca sayılmazdı. Ancak o, evvela 1817 yılında Jena Üniversitesinde Lorsbach'ın halefi olan böyle birisini buldu ve onun yardımıyla sonra Arapça harflerin öğrenimine başladı. Bu zamana ait olarak Goethe'nin elinden diğerlerinin yanısıra Arapça hüsn-i hat ile yazılmış *Bismillah*[2] ve

[2] Goethe'nin elyazısıyla *Bismillah* ve 114. Sure'nin elyazması, Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nda bulunmaktadır. Bunlar Katherina Mommsen tarafından şöylece neşredilmişlerdir: Goethe. *West-östlicher Divan.* Eigenhändige Niederschriften. Herausgegeben und erläutert von Katharina Mommsen. Erster Band: Handschriften. Zweiter Band: Einführung, Transkription und Kommentar. Frankfurt/

Kur'an'ın son suresinin bir kopyası mahfuz kalmıştır; bunu, yukarıda zikredildiği üzere, Weimarlı askerler savaş ganimeti olarak İspanya'dan getirmişlerdir. 1817 yılı hakkında Goethe, *Günlük ve Yıllık Defteri*'ne şunları kaydetmiştir:

> *Divan*'dan dolayı Şark'a has hususîlikler hakkındaki tetkiklerime daima devam ettim ve bunun için çok zaman harcadım. Ancak Şark'ta el yazmaları büyük önem taşıdığı için, benim özel olarak dil öğrenmeden, gayretle hüsn-i hatta zaman hasretmem tuhaf karşılanmayacaktır. Latife ve ciddiyet kabilinden önümde bulunan Şark'a ait el yazmalarını olabildiğince zarif ve güzel, evet, bazen mutat olan tezyinatla aynen kopyalamaya çalıştım.

Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nın doğuşu için burada sıralanan uğursuz gelişmeler ne kadar önemlidir; her şeyden evvel bunlar, şairin hayatında kaderin dönüm noktası olmak bakımından yalnız bir ön işaret teşkil ederler. Şairlik kariyerinde onu tamamen yeni poetik üretkenliğe zorlayan başka olaylar da buna ilave edilmelidir.

14. Yüzyılda İran'ın Şiraz şehrinde doğan şair Hafız ile karşılaşması çok belirleyicidir ki, bu karşılaşma 1814 yılında yayıncı Cotta sayesinde meydana gelmişti; çünkü Josef v. Hammer'in iki cilt halinde şiirlerini tercüme ettiği *Hafız Divanı*'nı Goethe'ye hediye etmişti. Goethe, *Günlük ve Yıllık Defterler*'ine, yani 1815 yılındaki kayıtlara, bu karşılaşmanın kendisinde meydana getirdiği önemli tesirleri tasvir ile başlar; tabii bu tesirler, Napolyon ordularının ve aynı şekilde onun muarızlarının ülkede yıllarca sürecek korku ve tedirginliğe sebep oldukları bir zamanda meydana geliyordu:

> *Hammer*'in tercüme ettiği *Hafız*'ın tüm şiirleri daha geçen sene bana geldi. Bu harikulâde şairin önceden şurada burada dergilerde yayınlanan münferit şiirlerinden hazzetmesem de şimdi tam aksine üzerimde o derece çok tesir icra ediyorlar; tabii buna karşı ben daha üretken olmak mecburiyetinde kaldım, çünkü aksi halde bu kudretli şair karşısında var olamazdım. Tesir çok canlıydı, Almanca tercüme önümüzde bulunuyordu. O halde burada kendi iştirakim, alakam için bir vesile bulmalıydım. Mevzu ve his olarak bende benzeri mevcut ve mahfuz idi, tezahür eden buydu ve bu öylesine bir şiddetti ki gerçek dünyadan –ki bu dünya gizli yahut aşikâr bir tehdit oluşturuyordu- ideal olana sığınmaya azami ihtiyaç duyuyordum. Bu ideal dünyada hangi zevkli bölümün payıma düşeceği arzuma, istidadıma ve irademe bırakılmıştı.

Main (Insel), 1/ S. 13-14. Bu Sure'nin kopyasından –bakışı kuvvetli olan Goethe bunları güzel el yazısıyla tamamen doğru olarak kopya etmiştir- anlaşılmaktadır ki *kul* (de ki!) sözcüğünün *kâf* harfi eksiktir; Goethe'nin Arapça'ya hâkim olmaması gözönünde bulundurulmalıdır. Bu durum muhtemelen mevcut örnekte bu yerin bozuk/kusurlu olmasından kaynaklanmaktadır. (Yazarın notu)

Goethe için Hafız birinci dereceden harikulâde bir şairdi ve onunla bir yarışa davet edilmiş hissediyordu kendini. Onda mistik manayı dünyaya dönük bir hayat iştiyakıyla, derin bir dindarlığı zekâ kıvraklığı ve yobaz aleyhtarı bir istihza ile birleştiren kendi ruh akrabasını fark ediyordu. Her iki şair de uzun zaman saraydaydılar ve hükümdarların lütuf ve keremlerine bağlıydılar. Her ikisi de aşırı siyasi huzursuzluk ve korkunç savaşlara maruz kaldılar; Hafız, korkunç müstebit, hükümdar ve cihan fatihi Timurlenk'in çağdaşıydı ki Goethe de kendi çağında, ondaki bu Asyalının benzeri figürü; Napolyon'u görüyordu. Goethe'nin dostu Sulpiz Boisserée, şairle 3 Ağustos 1815 tarihinde Wiesbaden'da bulunan kaplıcalardaki buluşmasından sonra şunları kaydeder:

> "Yeni meşguliyet *Divan*, oryantalizmin kabullenilmesi – Napolyon, zamanımız zengin malzeme sunuyor bunun için. Timur, Cengizhan bezeri tabiat güçleri, bir tek şahısta belirmekte."

İranlı şairle karşılaşmanın semeresi olarak evvela topluca "Hafız'a şiirler" doğmuş ve bunlar 1814 yılının sonuna kadar artarak 53 yapraktan müteşekkil bir kâğıt paketi haline gelmişlerdir. Bu kâğıt paketine şair şu başlığı vermiştir: "Sürekli olarak İranlı şair Muhammed Şemseddin Hafız'ın Divan'ına taalluk eden Almanca toplu şiirler." Burada Goethe, *Hafis Şair Karakteri* (sonradan: *Unbegrenzt, Nâmütenâhî*) başlıklı bir şiirinde Şarklı selefini üçüncü kıtadaki şu mısralarla kutlar:

Und mag die ganze Welt versinken,	*Varsın bütün dünya batsın,*
Hafis, mit dir, mit dir allein	*Seninle Hâfız, yalnız seninle*
Will ich wetteifern! Lust und Pein	*Yarışmak isterim! Zevk ve ıstırap*
Sei uns, den Zwillingen, gemein!	*Bize, biz ikizlere vergidir!*
Wie du zu lieben und zu trinken	*Senin aşk ve işret tarzın,*
Das soll mein Stolz, mein Leben sein.	*Benim gururum ve hayatım olsun.*

Yeni ilham veren lirik yaratıcılık için şurası da bir talihti ki, Goethe tam da o zaman çocukluğunda ve gençliğinde bulunduğu Rhein-Main bölgesine bir seyahat gerçekleştirdi. Zira Hafız'ın Şark'ında tekrar çocukluğunun hayal zenginliği ile karşılaştı. Bununla ilgili olarak 1811 yılının sonunda neşrettiği *Şiir ve Hakikat* başlıklı eserinin dördüncü kitabında şunları yazar:

> Durmadan çalıştığı herhalde o masalla da belli olan muhayyilem beni kâh oraya kâh buraya sürüklediği, birbirlerine karışan efsanelerle tarihler, mitolojiyle din zihnimi altüst etmek tehlikesini gösterdiği vakit, ben o doğu ülkelerine sığınıyor, Musa'nın o ilk kitaplarının arasına gömülüyor ve orada her tarafa yayılarak çobanlık

eden kabilelerin arasında, kendimi hem en büyük bir yalnızlığın, hem de en kalabalık bir arkadaş kitlesinin içinde buluyordum.

Bundan "Gençlik Filistini" olarak bir daha, 23 Ocak 1815 tarihinde Christian Heinrich Schlosser'e yazdığı zikredilen mektubunda söz ediyor:

İmdi İran şairinin meclisine katıldım, onun şaka ve ciddiyetini taklit ettim. Şiraz'ı (Hafız'ın doğum yeri) poetik merkez olarak kendime ikametgâh edindim; buradan hareketle keşiflerimi [...] her yana yayıyorum. [...] Şimdiyse Timur'un sınırları içerisinde kalmak istiyorum; çünkü bu şekilde gençliğin Filistin'ine tekrar bir ziyaret engellenmeyecek.

1815 yılına ait *Günlük ve Yıllık Defterleri*'nin bildirdiğine göre, zihnen yeniden bir Şark gezisinde karşısına Hafız'ın yanısıra İslam tarihi, mitolojisi ve şiirinin birçok yeni şahsiyeti çıkar; bunlar hakkındaki malûmat, kendisine farklı uzman bilginler tarafından ya şahsî kontağı yahut da yayınları dolayısıyla ulaştırılıyordu. Bunlar arasında, Jena'daki Lorsbach'ın dışında, *Kabusnâme* ve *Denkwürdigkeiten von Asien* (*Asya'dan Kıssadan Hisseler*) başlığıyla yaptığı tercümelerle Berlinli şarkiyatçı Diez, çok önceden yayınlanan Muhammed biyografisiyle K. E. Oelsener ve her şeyden evvel *Fundgruben des Orients* başlıklı mecmuanın yayıncısı –bu mecmua için, yayıncısının yanı sıra farklı Avrupalı mütercimler en yeni araştırmalarının neticelerini ve Şark metinlerinin tercümelerini takdim ediyorlardı- ve Hafız mütercimi Josef von Hammer ve nihâyet Fransız şarkiyatçı Silvestre de Sacy de vardı. Goethe, *Notlar ve Tetkikler*'in sonunda minnettarlığının bir nişanesi olarak de Sacy'i bir ithaf şiiriyle âbideleştirmiştir.

En son olarak, tamamen başka bir tarzdaki bir uğursuz olayı daha, yani altmışlı yaşların ortalarındaki şairin Marianne Willemer'den büyülenmesini zikredelim. Marianne Willemer, şairin poetik ilhamını öylesine kanatlandırmıştır ki o, "Hafız'a Şiirler" ile başlanan *Doğu Batı Divanı* devrini olabildiğince genişletebilmiş ve bu surette Goethe'nin en büyük toplu şiirlerine vesile olmuştur. Bu aşk, şu sebepten dolayı uğursuzdu; çünkü şair, daha sevgiliyi hiç görmeden kendi kendine böyle bir kehanette bulunmuştu. Şöyle bir olay meydana gelmişti: Şair, 25 Temmuz 1814 tarihindeki Rhein-Main seyahatine başlamadan kısa bir zaman önce gökyüzünde nadir bir fenomen olan bir ebemkuşağı görmüştü. Bu fenomen ona yukarıdaki malum aşkın bir nişanesi olarak göründü. Böylece o kendi kendine daha sonraları *Phänomen* başlığı verdiği şiirin bitiş mısralarında şöyle seslenecektir:

So sollst du, muntrer Greis, Dich nicht betrüben, Sind gleich die Haare weiß, Doch wirst du lieben.	*İşte böyle, şen ihtiyar, Kederlenmemelisin hiç: Saçlarına ak düşse de Seveceksin sen yine de.*

İlk defa 4 Ağustos 1814 tarihinde ona müstakbel *Doğu Batı Divanı*'nın "Züleyha"sı Marianne rastlar. Goethe'nin günlüğünden anladığımız üzere, Frankfurtlu banker dostu Johann von Willemer, Wiesbaden'da onu "evlenmemiş genç kız" olarak tanıştırır. Willemer, daha 16 yaşında iken kendi çocuklarıyla birlikte eğitmek üzere onu evine almadan önce o, Frankfurt'ta bir tiyatroda rakkase, muganni ve artist olarak seyirciyi büyülemişti.

Willemer'in ısrarlı evlenme teklifine 29 yaşındaki Marianne nihâyet razı olur. Goethe, Rhein-Main bölgesine yaptığı ilk seyahati dolayısıyla Heidelberg'te bulunurken, 27 Eylül 1814 tarihinde nikâhlanıverirler. Fakat Goethe, Ekim'de Frankfurt'ta bulunurken sık sık yeni evlilerin misafiri olur. Böylece o, Leipzig muharebesi dolayısıyla 18 Ekim akşamı bir kutlama yapar; Marianne, Willemer'e ait olan "Mühlberg'teki kule"den bu gece şenliklerini Frankfurt çevresindeki tepelerden saçılan "binlerce yüzbinlerce" şenlik ateşi yansımalarıyla zevkle seyreder. 18 Ekim 1814'te yaşanan bu geceyi Goethe ve Marianne bundan böyle daima tekrar be tekrar mektuplarında yâd ederler. Tepelerdeki ateşler onlar için aşklarının başlangıcının canlı sembolik bir hatırası olur.

Bu aşk ilişkisinin onlara münferit mutluluk anlarında daima ne kazandıracağı meselesine gelince, bu aşk başından beri ikisine de feragat etmeyi şart koşuyordu; bundan onların ikisi de emindiler. Bu aşk, derin feragat ıstırabını içinde barındırıyordu. Goethe için feragatin/perhizin böylesine önemli kategorisi ne anlama geliyordu? Bilinçli olarak ulaşılabilir olan üzerinde kendini tahdit, kendi gayreti marifetiyle üstesinden gelinebilecek bir vazife/mükellefiyet ve bir hayat düzeni içerisinde tam olarak planlanmış bir faaliyet görevini sıralama –bunların kanunlarının o ilahî tabiatta örnek olarak gösterildiğini görüyordu. Goethe nezdinde feragat, teslimiyet yahut umutsuzluk anlamına gelmiyordu, bilakis kendine hâkim olmak, *Allah'ın ekber (büyük)* olduğunu kabul etmek, daha sarih bir ifadeyle Allah'ın her türlü beşerî irade ve akıldan büyük olduğu geçeğini kabul etmek demekti. Bu, Allah'ın koyduğu sınırları kabul etmeyi de içeriyordu. Bu sınırlardan birisini de Goethe, kendisinin önemsediği, itibar ettiği evlilikte görüyordu. Bu yüzden onun sevgililerle, evli çiftle ilişkisi cüretkâr bir balans hareketiydi. Goethe gibi mütevazı boyda bir insan, hiç şeytana uymamak için, kaderin belirlediği, onu ve Marianne'yi açıkça birbirine yaklaştıran o sınırı aşardı; ihtirasların savaş alanından geri çekilir ve ilişkiyi sonlandırırdı. Zira karşılaşmalarının mukadderat olduğunu Goethe de Marianne de hiç şüphesiz biliyorlar-

dı. Onun şarkıları/şiirleri aşk teminatıydı, ona aşkı garanti ediyorlardı (*Züleyha Kitabı*'nda). Hatem ise şu beyanı ile buna razı oluyordu:

Denke nun wie von so langem	*Düşün şimdi, kehanetten nice sonra*
Prophezeit Suleika war.	*Züleyha oldu.*

Goethe, Marianne'ye olan aşkını oyun oynarcasına neşeli bir tarzda şiir alanında dile getirme hürriyeti bulmuştur; tabii dostluk kaidelerini ihlal etmeksizin ve o zamanki mer'î geleneksel ahlakı yaralamaksızın. Rol paylaşımında kendine ve sevgilisine Şark'ın zengin dünyasından bir isim vermek suretiyle, kendini de içerisinde rahat hareket ettikleri sınırlara hapsediyordu. Kendinden evvel seçilen "Hatem" ve "Züleyha" adlarının anlamı üzerine bu kitabın sondan bir önceki bölümünde daha mufassal olarak söz edilecektir. İlk defa Marianne'nin ölümünden sonra *Doğu Batı Divanı*'ndaki "Züleyha" adının ardında saklı olan, ortaya çıktı. Marianne, Herman Grimm'in şahsında güvenilir bir haberci buldu. Grimm, Goethe'nin 120'nci yaş günü münasebetiyle "Goethe ve Züleyha" başlığı altında duygu dolu bir yazı kaleme aldı ve burada gelecek nesillere şaire Marianne von Willemer'i tanıttı ve onun "Züleyha" olarak rolünü gösterdi.

Mukadderat sanki Gotehe'ye bu davranış tarzından dolayı hak vermek istiyordu; Marianne ile ilişkisinde onun, içinde harikuladeyle sınır irtibatı olan bitişik bir hadise gündeme geliyordu. Gerçi Goethe hayatında sevgilisi olan birçok kadını şiirlerle yâd etmişti; ancak daha önce asla bu hanımlardan birisi ona aynı poetik kalitede bir şiir ile mukabelede bulunmamıştı. Aksine o, *Divan*'da neredeyse hüzünlü bir aksan ile şu mısralarla başlayan şiirini yazdığında,

Nicht Gelegenheit macht Diebe,	*Fırsat insanı hırsız yapmaz,*
Sie selbst ist der größte Dieb;	*Fırsattır bizzat en büyük hırsız;*
Denn sie stahl den Rest der Liebe,	*Zira kalbimdeki son aşk kalıntısını,*
Die mir noch im Herzen blieb.	*Düpedüz odur çalan benden.*

kısa bir zaman sonra Marianne'nin cevabı eline gelir; Marianne cevabında aynı tarzda ilk kelimede –*"hochbeglückt"*- Goethe'nin hayatı için yeni bir dönem açan anahtar kelimeyi verir. İleri yaşına rağmen şairane üretkenliğinde bu kelimeyle birlikte bir kez daha yeniden bir yükselme gerçekleşir ki, bu, *Divan* şiirine hayret verici bir canlılık, bolluk, şevk ve heyecan verir. Marianne'nin dört kıtalık şiirinin ilk ve son dörtlükleri şöyledir:

Hochbeglückt in deiner Liebe	*Aşkınla pek mutluyum*
Schelt' ich nicht Gelegenheit;	*Ayıplamam fırsat için,*
Ward sie auch an dir zum Diebe,	*O sende hırsız oluverdi.*
Wie mich solch ein Raub erfreut!	*Nasıl sevinirim böyle bir çalmaya!*

***

Scherze nicht! Nichts von Verarmen!	*Şaka değil! Fakirlik ne kelime!*
Macht uns nicht die Liebe reich?	*Aşk değil mi bizi âbâd eden?*
Halt ich dich in meinen Armen,	*Sen kollarımdayken,*
Jedem Glück ist meines gleich.	*Mutluluğum her mutluluğa bedeldir.*

Goethe ve Marianne arasındaki şairane sohbet aynı seviyede ileriki şiirlerde de devam eder; şaşırtıcı olan şudur ki Goethe onun şiirlerini neredeyse hiç değiştirmeden kendi *Divan*'ına alabiliyordu. Hem de hiçbir okuyucu (Hermann Grimm vasıtasıyla açığa çıkıncaya kadar) bunlardan bir tanesinin bile Goethe'ye ait olmadığı fikrine kapılmıyordu.

1816 Temmuz'unda Goethe geçen her iki yaz bilhassa mutlu eden seyahatini bir kez daha Rhein-Main bölgesine yapmak niyetindeydi. Böylece ona *Doğu Batı Divanı* için birçok şiir daha yazmak nasip olacaktı. Ne var ki Weimar'dan dönüşünden kısa bir zaman sonra seyahat arabası devrilmişti. Goethe'nin bizzat kendisine hiçbir şey olmamıştır; kendisine refakat eden dostu Heinrich Meyer başından yaralanmıştır. Her iki arkadaş da Weimar'a geri dönmüş, Goethe ise seyahatten vazgeçmiştir. Şair bu kazayı bir uğursuzluk alameti, teslim olduğu kaderin bir ihtarı saymıştır.

Esasen pek de ağır olmayan bu olayın şair üzerinde böylesine bir tesir yapmasının özel sebepleri vardı. Her şeyden evvel onun bu seyahat için verdiği karar, Marianne'yi de Frankfurt'ta tekrar görebilme anlamı taşıyordu. Birbirine karşı aşklarının alevlendiği ilk karşılaşmadan bugüne kadar Marianne'nin ilişkisi feragate dayanıyordu. Tıpkı Goethe gibi Marianne de evliydi. O yüzden müşterek bir hayatla ilgili her ihtimal –Goethe'nin temel prensiplerine uygun olarak- imkânsızdı. Bununla birlikte Goethe'nin eşi 1816 yılında öldüğünde bir değişiklik oldu. Artık Goethe serbestti ve Johann Jakob von Willemer eşini serbest bırakmaya hazırdı. Bay Willemer, Goethe ve Marianne'nın hatırı için evlilik ilişkisini sonlandırma yönünde her türlü muameleyi kabule ve fedakârlığı üstlenmeye hazırdı. Eğer 1816 yılı yazında Willemer ile üçüncü bir karşılaşma gerçekleşmiş olsaydı, o zaman her şey büyük ihtimalle o yönde gelişmiş olacaktı. Zihnî bakımdan muadili bir ortakla müşterek bir hayat, Goethe'ye ileriki hayatı için kendisine daha önce hiç nasip olmayan bir mutluluk kazandırmış olacaktı. Üçüncü seyahat için karar verdiğinde Goethe bunların hepsini biliyordu. Maamafih o, bir şeyi daha net olarak biliyordu: Eğer olaylar bu yönde gelişirse, o zaman o, tahripkâr bir tarzda müdahale etmiş olacaktı. Bu konuda bahane aramaya hiç gerek yoktu ve Willemer ile olan dostane ve vefalı ilişkisi de hiç bir şeyi değiştirmeyecekti. Bunun için boşanma gerekecekti. Ancak Goethe, daha birkaç yıl önce *Wahlverwandtschaften* (*Gönül İlişkileri*)'da ilahî ve beşerî yasalarla koyulan sınırlar

için evliliğin dokunulamazlığını/kutsiyetini bir paradigma olarak takdim etmişti. Bu mevzunun seçiminde toplumun çapkınlık yönündeki temayülüne, onun kritik bakışı hâlen belirleyiciydi. Şimdiyse şair eserinde vaz'ettiği taleplerini bizzat kendi çiğneme tehlikesine düşüyordu. Kendisinin uyum içerisinde bir arada tutmaya devamlı gayret ettiği söz ve icraattan biri diğerine uymayacaktı.

Goethe, Christiane'nin ölümünden sonra hüzünlü bir ruh haliyle üçüncü Rhein-Main seyahatine başladığında, yeni bir mutluluk ümidi bir an için tüm endişeleri arka plana atıyordu. O, *Wahlverwandtschaften(Gönül İlişkileri)*'daki Eduard'ın rolünü oynama riskini üstleniyordu. Fakat onun bu rüyadan uyanması için, seyahatin başındaki kazada olduğu üzere dingil kırılması gibi önemsiz bir vesileye muhtaçtı. Goethe, feragat etmek zorunda kaldığı için bunun içinde kaderin bir işaretini, şeytanî bir olayı görüyordu. Bir daha asla, daha sonraki zamanlarda da, Goethe, kendi memleketi olmasına rağmen Rhein-Main bölgesine bir seyahat yapmadı. Hayattaki şahsî mutluluğunun hasarını şair, daha ulvî bir mutluluk bedeliyle ödedi. O, Spinoza'nın *Etik*'ine uygun olarak ve tıpkı bir Müslüman'ın Allah'a tevekkül etmesi gibi, kaderine katlandı. Maamafih Goethe'nin *Divan* dönemindeki şairane üretkenliğinin, şairlik istidadının daha ulvî bir güç tarafından belirlendiğini ne kadar kesin gördüğünü, yıllar sonra 11 Mart 1828 tarihli *Eckermann'la Konuşmalar*'da (ayrıca bu konuşma şeytanî olan ile Napolyon'un şahsı etrafında dönüp dolaşmaktadır) ihsas etmektedir. Burada o, kendini "Divan şiirlerinin hâkimiyet alanına aldığından" söz etmektedir:

> Gençlik yıllarımda her şart altında günlük olarak ortaya koyduğum bir başarıyı, artık şimdilerde yalnızca periyodik olarak ve sadece şartlar uygun olursa gerçekleştirebiliyorum. On, on iki yıl önce, kurtuluş savaşlarından sonraki huzurlu dönemde, *Divan* şiirlerinin beni kudreti altına aldığı zamanlar, günde çoğu kez iki-üç sayfa ortaya çıkaracak derecede üretkendim. İster açık havada, ister arabada veya lokantada olsun hiç fark etmiyordu. [...]
>
> Hiçbir büyük yaratıcı üretkenlik, hiçbir önemli tespit, bir verim ve etki ortaya koyan hiçbir büyük fikir, kimsenin elinde ve kontrolünde değildir. İnsan bu tür şeyleri yukarının beklenmedik hediyesi olarak, şükranla karşılanıp takdir edilmesi gereken Tanrı'ya ait saf çocuklar olarak değerlendirmelidir.

12. *Divan* şairinin rehberi hafız-ı Kur'an Hafız

İMDI pek açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki Goethe'nin gençlik yıllarından beri İslam'a geliştirdiği pozitif ilişki olmasaydı *Doğu Batı Divanı* asla meydana gelemezdi. İslam dünyasının dinî tasavvurlarına yönelik hepten neşeli ve tabii yakınlık ve alaka, bu alandaki serbest bağlanma ve hareket etme... bunlar nasıl izah edilebilirdi, şâyet *Divan* şairi burada böylesine derin bir sempati ve buna uygun bilgiden hareketle konuşmasaydı? Münhasıran İslam'a bu ilgi ve bağlılık Goethe'ye, böylesine hakîmâne bir tarzda dinî konuları tartışırken ciddiyetle ironi arasında hareket etme imkânı vermişti. Bu durum ona şiirinde "skeptik hareket" kabiliyeti sağlamıştır. Onun nezdinde, örnek aldığı İran şairi Hafız'ın asıl karakteristiği de budur. Eğer burada –aynı şekilde Hafız'da olduğu gibi- hiçbir asıl tenafür (*disonans*) yankılanmıyorsa, o zaman bu, Goethe'nin esas itibariyle İslam'a gösterdiği yüksek takdir ve itibarda yatmaktadır.

Goethe'nin Hafız'da önemli bulduğu şey, onun zihnen *Kur'an*'a bağlılığıdır. Goethe, Hafız'ın "kendisine karakteristik bir isim olarak" kalmış olan "Hafız" mahlasının esasen *"Kur'an*'ı tümüyle hıfz eden" anlamına geldiğini ve bunun Hafız'ın meziyeti olduğunu vurgulamaktadır. Hafız, *"Her vesileyle Kur'an'dan ilgili yeri iktibas etmek, ilhamı ve yüksek duyguları teşvik ve ihtilafları ortadan kaldırmak için" Kur'an*'ı ezbere biliyordu. *Kur'an*'a baştan sona bu vukufiyetini Goethe, İranlı "ikiz"ini takdir bakımından, 18. Yüzyıl Almanya'sında bir dereceye kadar yaygın olan ve kendisinin de iddialı ve selahiyetli olduğu *İncil* âlimliği ile karşılaştırır. *Notlar ve Tetkikler* bölümünde *Hafız* başlığı altındaki bölümde dendiği üzere, böylesine bir *İncil* vukufundun "büyük bir irfan" husule gelebilirdi; çünkü *"hafıza, daima değerli mevzularla meşgul olarak, hisse; fikir ve yargı için gereken saf malzemeyi muhafaza eder."* O yüzden böylesine bir *İncil* vukufu, "harikulade kişilik ve belli bir tavsiye" için elzemdi. Bu durumda Goethe, şöyle methediyor Hafız'ı:

> Bütün *Kur'an* ona aitti; bunun üzerine nasıl bir dinin bina edildiği onun için muamma değildi. Bizzat kendisi şöyle der:

Durch den Koran hab' ich alles,	*Yaptıklarımın ve başardıklarımın tümünü*
Was mir je gelang, gemacht.	*Kur'an sayesinde elde ettim.*

Derviş, Sufî ve Şeyh olarak o, dünyaya geldiği Şiraz'da ders veriyordu ve kendini bununla sınırlıyordu. [...] O ilahiyat ve nahiv (gramer) işleriyle meşgul oluyor ve etrafına çok sayıda öğrenci topluyordu.

Hafız'ın *Kur'an* vukufu Goethe'ye de *Beiname* (*Mahlas*) başlıklı şiiri yazma ilhamı vermiştir. Tüm *Hafız Kitabı*'nın neşeli girişi Hafız'ın dindarlığının etkileyici bir takdirini ihtiva etmektedir. Her iki şair birbiriyle şahsen karşı karşıya gelirler. Alman şair, aralarında yüzyıllar bulunan İranlı selefine "Hafız" adının anlamını sorar ve bu surette Avrupalı okuyucular için mahlas olarak kullanılan Hafız adının anlamını açıklığa kavuşturuverir:

Beiname	***Lâkap/Mahlas***
DİCHTER	*ŞAİR*
Mohammed Schemseddin, sage,	*Muhammed Şemseddin, söyle,*
Warum hat dein Volk, das hehre,	*Senin halkın sana neden, ulvî,*
Hafis dich genannt?	*Hâfız adını verdi?*
HAFIS	*HAFIZ*
Ich ehre,	*Saygıyla,*
Ich erwidre deine Frage.	*Soruna cevap veriyorum.*
Weil in glücklichem Gedächtnis	*Çünkü bahtiyarım hafızadan yana*
Des Korans geweiht Vermächtnis	*Adadım kendimi tümden Kur'an'a,*
Unverändert ich verwahre,	*Hiç değiştirmeden aldım onu hafızama,*
Und damit so fromm gebare,	*Mutekid olduğumdan,*
Dass gemeinen Tages Schlechtnis	*Fena günlerin kötülükleri bulaşmadı*
Weder mich noch die berühret,	*Ne bana ne de Peygamberin sözlerine*
Die Propheten-Wort und Samen	*Ve onların esasına, lâyık olduğu veçhile,*
Schätzen, wie es sich gebühret –	*Hürmet ve riâyet edenlere–*
Darum gab man mir den Namen.	*İşte bunun için Hâfız dediler bana.*

Hafız'ın sözlerinde kendisinin de dâhil olduğu sufîlerin asıl meselelerden birisi ifade edilmektedir: Ben'in adî isteklerden arınması ve ruhun Allah'a yükselmesi. Kim ki "Peygamberin söz ve tohumu"nun kıymetini takdir etmesini bilir –ki onun düşünceleri Allah'ın kelâmıyla doludur-, o kimse "mutat günün kötülüklerinden" kendini uzak tutmaya muktedirdir. Hafız'ın bu cevabı şairde derhal kendisiyle yarışmak yönünde bir merbutiyet, bir bağlılık hissi ve arzusu uyandırır: Nasıl ki *Hafız Kur'an*'a istinat etmektedir, öyleyse o da derinlemesine bir ilişki tesis ettiği *İncil*'e dayanmak ve güvenmek durumundadır:

Hafis, drum, so will mir scheinen,	*Hâfız, bana öyle geliyor ki, bu yüzden,*
Möcht ich dir nicht gerne weichen:	*Senden farklı düşünmek istemem:*
Denn, wenn wir wie andre meinen,	*Zira başkaları gibi düşünürsek biz,*
Werden wir den andern gleichen.	*Aynen başkalarına benzeriz.*
Und so gleich ich dir vollkommen,	*Oysa ben sana benzerim tümden,*
Der ich unsrer heil'gen Bücher	*Ben ki mukaddes kitaplarımızdaki*
Herrlich Bild an mich genommen,	*O ulvî simgeyi, örtülerin örtüsü üzerine*
Wie auf jenes Tuch der Tücher	*O ilâhî sûretin basılması gibi,*
Sich des Herren Bildnis drückte,	*Üzerime aldım da bağrıma bastım,*
Mich in stiller Brust erquickte	*İnkâr etmek, engel olmak*
Trotz Verneinung, Hindrung, Raubens	*Ve zorla almalarına rağmen,*
Mit dem heitern Bild des Glaubens.	*İnancın huzur veren o hayâliyle*
	Kalbim sükûnetle yatıştı.

Kur'an'a vakıf Hafız ile *İncil* mütehassısı Goethe arasındaki benzerlik şurada yatmaktadır ki, her ikisi de "sakin" tabiata sahiptirler. Onlar kutsal kitaplardan öğrendikleriyle ilgili çok gürültü yapmazlar, bilakis onu kendilerine saklarlar. Her ikisinin de inanışa ters düşen ruh halleri vardır ki bununla onlar katı dindarların saldırılarını üzerlerine çekmektedirler. Demek ki katı inanç sahipleri onların samimi dindar olduklarına itiraz etmektedirler. Bütün bunlar şu mısrada ima edilmektedir:

"İnkâr etmek, engel olmak, zorla almalarına rağmen."[1]

Katı dindarlar tarafından yapılan o saldırılar her iki şairin de dindarlıkları-

[1] Hafız, Goethe'ye "başka bir Voltaire", daha doğrusu dünyayı aydınlatan birisi olarak gözükmüştür. Sohbetleri esnasında Sulpiz Boisserée'ye 5 Ağustos 1815'te şöyle işaret eder: "Dönüşte [Geisberg'ten Wiesbaden'a dönüşü esnasında yapıtığı konuşma] Şark şiiri, başka bir Voltaire olan pek cüretkâr Hafiz- Sizin cennetinize dönmüyorum, kendim için buraya birkaç huri yerleştirebilir miyim."

nın başka bir alametiyle ilişkilidir. Bu dindarlık hayatın kasvetini mucip değildir; Goethe de Hafız da dünyaya bağlıdırlar. Onlar dünyaya müspet bakarlar. Onların kaygısızlıkları, evet ara sıra havaîlikleri derin düşüncelerine engel değildir. Her iki şair için neşe kaynakları tipiktir; Goethe'nin *"İnancın huzur veren, neşeli hayali"* ile ima ettiği budur.[2] Dindarlık bağlamında bariz bir şekilde dünyaya müspet bakış daha önceden genç Goethe'nin *Mahomets Gesang* (Kaside-i Muhammediye) başlıklı şiirinde de kendini belli etmektedir. Genç şairin *Muhammed* ilahîsiyle *Messias* şairi Klopstock'un dünyadan yakınmalarına karşı neşeli bir dindarlıkla karşılık verdiği hususuna haklı olarak işaret edilmiştir.

Goethe için de Hafız için de dünya bir "ağlama ve sızlanma yeri" değildir. Hal böyle olmakla beraber Müslüman şairle mukayese kesinlikle burada son bulmamaktadır. Goethe kendi şiiri için sadece *İncil*'den beslenmez, bilakis idolü Hafız gibi *Kur'an*'dan da istifade eder.

Hakikaten de Goethe hatta bir adım daha ileri gider: *Doğu Batı Divanı*'nın büyük girizgâh şiirine o, -ki Şarkılar Kitabı'nın başında takdim etmektedir- *Hegire* (*Hicret*) başlığını vermekte ve bu şekilde Peygamberin *Hicret*'ine[3] işaret etmektedir. Kendisi de bu misali takip etmektedir. Hz. Muhammed'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicreti, bilindiği üzere İslam takviminin başlangıcını teşkil eder. Hicret şiirinin ilk kıtasında *Doğu Batı Divanı*'nın şairi, "pederşahîlerin havasını teneffüs etmek" için "saf Doğu"ya "hicret eder". Uzak zaman ve mekânlara bu ruhî hicret (tayy-i zaman, tayy-i mekân) ile birlikte *Divan* şairi için yeni bir çağ başlar. Şiirin 7. ve devamındaki mısralar şöyledir:

Dort im Reinen und im Rechten	*Hakkın ve meşruiyetin hâkim olduğu o yerlerde*
Will ich menschlichen Geschlechten	*Derinliklerine inmek isterim insan soyunun.*
In des Ursprungs Tiefe dringen,	*O zamanlar ki henüz insanlar,*
Wo sie noch von Gott empfingen	*Dünyevî dillerinde Tanrı'dan*
Himmelslehr' in Erdesprachen...	*İlâhî emirler alırlardı...*

---

2 Krş. "İnancın huzur veren, neşeli hayali" bu ibareyi, Goethe pek sevdiği aziz Sankt Rochus hakkında söylemiştir. *İtalya Seyahati*'nde Goethe, "nüktedan Aziz" Philippo Neri'yi gözdesi olarak metheder. Krş. *Zweiten Römischen Aufenthalt*'da Philipp Neri bölümü. *Neapel* bölümünde Aziz tasvirleri, şu paragrafla başlar: "Philippus Neri, büyük bir itibar görüyor ve aynı zamanda neşeli bir hatıra [...] Onun neşesinden çokça bahsedilmektedir."

3 Alışkanlık olarak ve sesin kulağa hoş gelmesinden dolayı Goethe, Fransız formunu seçmiştir: *Hegire* (hicret). Bunun için o Notlar ve Tetkikler bölümünde *Revision* (Yeniden tetkik) başlığı altında şu açıklamayı yapar: "Esasen Fransız mihmandarlığı altında biz söz konusu bu yerlere sokulduk. Herbelot'un Lügati [=*Bibliothèque orientale*] arzularımıza yardımcı oldu. Bundan böyle Fransız âlim Şark'a has kelime ve isimleri, Alman kültürüne de geçtiği şekliyle millî telaffuza ve kulak alışkanlığına uydurmak ve hoşa gider hale getirmek mecburiyetindeydi. İşte biz de *Hedschra* yerine *Hegire* demeyi, kulağa hoş geldiğinden ve tanıdığımızdan dolayı söylüyoruz.

Yukarıdaki mısralar aynı zamanda hem *Kur'an*'a ve hem de *Eski* ve *Yeni Ahit*'e taalluk etmektedirler. Şiirin 17. mısraı ve diğerleri de:

Wie das Wort so wichtig dort war,	*Tabiî öylesine önemliydi orada söz,*
Weil es ein gesprochen Wort war.	*Çünkü söylenmiş bir kelâmdı söz*

Bu mısralar, aynı şekilde haklı olarak Arap patriarkal dönemine taalluk ettirilmek mümkün olduğu gibi Yahudi patriarkal dönemine de atfedilebilir: Vahiyler ve İnciller evvela şifahi olarak rivâyet edilmişlerdir. Hz. Muhammed tıpkı Hz. İsa gibi kendi eliyle yazdığı yazılı hiçbir şey bırakmamıştır. Günümüze kadar *Kur'an*'ın aziz addedilerek ezberlenmesi suretiyle bilhassa İslam ülkelerinde "konuşulan/şifahî sözün" önemi ve tesiri ortaya konmaktadır. Kezalik Arapların yazılı olarak kayıt altına almadan önce uzun zaman şiirlerini şifahî olarak naklettikleri, Goethe tarafından biliniyordu. Her halükârda, Goethe'nin Hicret şiirinin mısraları açık bir şekilde tespit edilmese de, İslam geleneğiyle kuvvetli bir bağdaşmanın olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla beraber bir "Batılı" olarak Goethe, -bizzat kendinin adlandırdığı üzere-, Şark şiiri ve Hafız'ın şiirlerine karşı genel olarak itirazlar ortaya koymuştur. Şöyle ki o, şairlerin, zamanlarının hükümdarlarıyla olan ilişkilerini tenkit etmiştir. *Notlar ve Tetkikler*'in *Despotie* (*Diktatörlük*) ve *Zweifel* (*Şüphe*) başlıklı bölümlerinde okuyucuya bunu bildirir ki, okuyucu o şiiri okurken hazırlıksız olarak bu bölümlere geldiğinde rahatsızlık hissetmesin. Burada şairin bedenen ve zihnen hükümdara ve üstlerine boyun eğmesi ifade edilmektedir. Goethe burada Hafız'dan bir şiir örnek verir; orada sonuçta vatandaştan şu talep edilerek denmektedir ki:

"Başını Şahın yoluna koy
Belki sana bir göz atıverir",

"İşte böylece biz elbette bunu ne tasavvur kudretiyle ve ne de duyguyla takip edebiliriz."

Fakat hiçbir şekilde Goethe kendini, Hafız ve İslamî Şark'ın şairlerinden, onların dinleri sebebiyle ayrılmış yahut hatta yabancılaşmış hissetmez. Tam aksine o, şöyle vurgular:

> Fakat bizi o şiir sanatından uzaklaştıran din değildir. Allah'ın Bir'liği, O'nun iradesine teslimiyet, bir peygamber marifetiyle tebliğ, bunlar az ya da çok bizim inancımızla bağdaşmaktadır. Bizim kutsal kitaplarımızın da, bir efsane olarak dahi olsa, esası orada yatmaktadır.

13. *Kur'an*'dan ilhamla yazılan *Divan* şiirleri

KENDİSİNİ tekrar be tekrar "saygı duymak mecburiyetinde bırakan" *Kur'an*'a Goethe'nin duyduğu özel alâka, daha önce zikredildiği üzere, büyük ölçüde önemli bir geleneği şairane bir tarzda kavrama, ihata etme kabiliyetine dayanıyordu. Arap dünyasında dil-ses güzelliğinin zirvesi olarak kabul edilen *Kur'an*'ın Batı'daki tercümelerinin ekserisi az ya da çok kuru, naif ve acemice yapılmış intibaı verir. Bu mistik kitabın azametli tesiri Arap dilinden mülhemdir. Annemarie Schimmel'ın vurguladığı gibi (*Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985, s. 50), *Kur'an*'ın lisanı hayat dolu bir güç olarak İslam ümmeti üzerinde müessir olmuştur:

> Milyonlarca kadın ve erkek *Kur'an*'ın Arapça âyetlerini anlamasalar da, onları ilahî bir kalite olarak hissediyor, onunla yaşıyor ve ondan besleniyorlardı.

Öyle ki *Kur'an* murakabesi:

> zihnin mistik hale geçmesi yahut istiğraka dalması için fevkalâde bir vasıtaydı. İlahî kitap lahutî bir sesle okunduğu zaman onun ritmi ve sesi mütedeyyin insanların (dindarların) ruhunu gök küreye yükseltiverir ve onlara başka bir idrak penceresi açıverir. (a.g.y., s. 49)

Annemarie Schimmel'ın vurguladığı üzere (a.g.y., s. 30), "mistik metinleri tercümede vermek zordur"; iyi bir tercüme Arapçanın özel yapısını iyi bilmeğe bağlıdır; zira

> Arapça cümlelerin pek etkileyici kıldığı tabir caizse ses ve mananın büyüleyici oyunu tercümede kaybolur; aynı şekilde Arapçanın köklerindeki ve erbabının dikkatini çeşitli tarihî, teolojik ve şairane tecrübelere çeken sayısız gizli imalar da kaybolur.

Joseph v. Hammer, kafiyeli *Kur'an* tercüme provalarıyla birlikte aşağıdaki açıklamaları yapar:

> *Kur'an*, sadece İslam şeriatinin kitabı değil, bilakis Arap şiirinin de şaheseridir. Lisanın ancak en ulvî büyüsü Abdullah'ın oğlunun sözünü Allah kelâmı olarak damgalayabilirdi. [...] Hz. Muhammed halkını kılıçla değil, daha çok hitabet kudretiyle kendine ram edebiliyordu. Kâbe duvarına asılan *muallâkât-ı seb'a* (yedi askı şiirleri)[1] şiirlerini çok geride bırakan ihya edici söz, öyle beşerî bir ilhamın meyvesi olamazdı; o, ebediyetten beri gökyüzünde konuşulmuş ve yazılmış olmak lazım gelirdi. O yüzden *Kur'an* Allah kelâmıdır.

Bunun en güvenilir tercümesi sadece ince anlamını, ruhunu değil, aynı zamanda formunu da temsil etmeğe çalışan tercümedir. Şairin eserinin tercümesinin vazgeçilmez şartı ritim ve ses marifetiyle hitabın yeniden teşkilini gerektirir. Arap şiirinin en yüce büyüsü sadece tasvir ve seyyâliyetinde değil, bilakis bilhassa arap kulağı için sirenlerin aksisedasını andıran kafiyelerin ses âhenginde yatmaktadır. Demek oluyor ki *Kur'an*'ın poetik muhteviyatını olabildiğince aslına sadık olarak vermek için, tercümenin, sadece orijinaline ayak uydurması yetmez, bilakis aynı tonu tutturması lazımdır. Âyet (mısra)'lerin satır sonlarındaki kafiye, kafiyeye aktarılmalıdır; lâkin bu şimdiye kadar hiçbir tercümede ve Almancadan başka hiçbir Avrupa dilinde gerçekleşmemiştir.

Hammer'in *Kur'an*'ı onun burada ifade ettiği talepler doğrultusunda Almancaya tercüme etme yolundaki ihtiraslı teşebbüsü tümüyle başarılmış kabul edilemese de, bazı denemelerini, Goethe'ye takdim edildiği şekliyle, burada dercedelim; çünkü bunlar en azından orijinalinin "poetik muhteviyatı", dil cazibesi ve kafiye zenginliği hakkında kritik bir tasavvur verebilirler. Kıyamet ve hesap gününe dair vizyonlarla başlayalım; hem söz konusu sure ve âyetlerin muazzam mecaz ve nağme kudretinden Alman dilinde epeyce muhafaza edilmiştir:

Die LXXXI. Sura, *Die Verdunkelung.*

1. Wann die Sonne wird verdunkelt.
2. Wann kein Stern mehr am Himmel funkelt,
3. Wann die Berge in Rauch verschweben,
4. Wann trächtige Kamele keine Milch mehr geben,
5. Wann die wilden Thiere kommen zusammen,
6. Wann die Meere sich entflammen,
7. Wann die Seelen in Schaaren sich mit ihren Leibern paaren,

---

[1] Hammer burada *Muallakat*'ı ima etmektedir. Krş. Goethe 14 Kasım 1783 tarihinde dostu Carl Ludwig von Knebel'e şöyle yazıyor: "Arap şiiri üzerine gayretleriyle tanınan Jones, *Muallakat*'ı yahut 7 büyük şairin Mekke'deki caminin duvarına asılı 7 şiirini İngilizce tercümesiyle neşretmiştir. Bunlar tümüyle dikkat çekicidir, içerisinde çok sevimli münferit yerler vardır. Bunları topluma tercüme etme niyetindeyiz, çok yakında siz de göreceksiniz."

8. Wann das nach der Geburt ertränkte Mädchen wird sagen,
9. Weßhalben sie ward erschlagen.
10. Wann die Bücher werden ausgebreitet,
11. Und die Himmel abgehäutet,
12. Wann die Höllen brennen,
13. Keine Räume mehr das Paradies von der Erde trennen,
14. Wird jede Seele, was sie gethan, bekennen.
15. Ich schwöre nicht bei den Planeten, die im Laufe voneinander treten,
16. Nicht bei der Nacht, wenn sie von Finsternissen raucht,
17. Nicht bei dem Morgen, wenn er Wohlgerüche haucht:
18. Daß der Koran das Wort sey des gerechten Gottgesandten,
19. Des Starken beim Herrn, beim Allbeständigen,
20. Des Getreuen, dem die Engel gehorchen.
21. Euer Freund ist kein Wahnsinniger nicht;
22. Er sah den Engel mit klarem Gesicht.
23. Er verbirgt Euch die Geheimnisse nicht;
24. Es sind nicht Worte, die Satan spricht.
25. Wohin, wohin gerathet Ihr!
26. Dies ist Ermahnung für die Welten
27. Für Jeden, der wandeln will den graden Weg
28. Doch wollt Ihrs nicht, wenn es nicht will der Herr der Welten.

81. Sure, *Tekvir*[2]

1. *GÜNEŞ, karanlığa gömüldüğünde,*
2. *ve yıldızlar ışıklarını yitirdiğinde,*
3. *dağlar kaybolup gittiğinde*
4. *ve doğurmak üzere olan dişi develer başıboş bırakıldığında,*
5. *bütün hayvanlar bir araya toplandığında*
6. *ve denizler kaynadığında,*
7. *bütün insanlar [yaptıklarıyla] eşleştirildiğinde*
8. *ve diri diri gömülen kız çocuklarına sorulduğunda*
9. *hangi suçtan dolayı öldürüldükleri*
10. *[insanların yapıp-ettiklerinin] dosyaları açıldığında,*
11. *ve gökyüzü açılıp ortaya serildiğinde,*
12. *[cehennemin] yakıcı ateşi parladığında,*
13. *ve cennet gözler önüne getirildiğinde,*

---

[2] Okuyucunun Türkçesiyle karşılaştırabilmesi için Hammer'in Almanca tercümesi de verilmiştir. Türkçe Tercümeler Muhammed Esed'in TÜRKÇE KUR'AN-I KERİM VE TEFSİRİ başlıklı mealinden alınmıştır. (S.Ö.)

14. [o Gün] her insan, [kendisi için] ne hazırlamış olduğunu görecektir.
15. HAYIR! Hayır! Dönüp duran yıldızları tanıklığa çağırırım,
16. yörüngelerinde akan ve kaybolan gezegenleri,
17. ve kararan geceyi,
18. ve soluk almaya başlayan sabahı:
19. bakın, bu [ilahî kelâm], gerçekten soylu bir elçinin [vahyedilmiş] sözüdür
20. güç bahşedilmiş, kudret ve egemenlik tahtının Sahibi nezdinde (6) emin kılınmış
21. itaat edilen ve güvene layık birinin [sözü]!
22. Çünkü, bu arkadaşınız bir deli değil
23. o gerçekten [meleği] gördü, berrak bir ufukta [gördü] onu;
24. o, [başka birine vahyedilmiş olan] insan kavrayışının ötesindeki şeylerin bilgisinden dolayı onları kıskanan biri değildir.
25. Bu [mesaj], lânetlenmiş bir şeytanî gücün sözü de değildir
26. Öyleyse nereye gidiyorsunuz?
27. Bu [mesaj], bütün insanlık için bir öğüt ve hatırlatmadan başka bir şey değildir,
28. doğru yolda yürümek isteyen her biriniz için.
29. Ama Allah, bütün âlemlerin Rabbi, [o yolu size göstermeyi] istemedikçe siz onu isteyemezsiniz

Die LXXXII. Sura, *Die Spaltung.*

1. Wann sich spaltet der Himmel,
2. Wann die Sterne sich zerstreuen,
3. Wann sich mischet der Meere Getümmel,
4. Wann die Gräber ihre Todten ausspeien;
5. Dann weiß die Seele was war und kommen wird.
6. O Mensch! was verführte dich wider deinen Herrn, den Höchsten, der dich geschaffen!
7. Der dich gebildet und in Ordnung gebracht.
8. Der dir eine Gestalt, wie du gewollet, gemacht.
9. So ists! doch zeihet Ihr der Lügen des jüngsten Tages und des Richters Macht.
10. Ihr werdet von den Schutzengeln bewacht;
11. Sie schreiben Euere Werke bey Tag und Nacht;
12. Sie wissen was Ihr thut, wenn Ihr schlafet oder wacht.
13. Die Gerechten werden im Paradiese seyn,
14. Die Lasterhaften in der höllischen Pein;
15. Am jüngsten Tage gehen sie in selbe ein,
16. Und werden sich nimmer davon befrei'n.
17. Sag: was ist der jüngste Tag?

18. Und wer vermag zu erklären dir den jüngsten Tag?
19. Es ist der Tag, wo keine Seele über die andere Etwas vermag, und Gottes ist die Herrschaft an jenem Tag.

82. Sure, *İntifar*

1. *GÖKYÜZÜ parçalanıp yarıldığında*
2. *ve yıldızlar dağılıp savrulduğunda,*
3. *denizler kabarıp taştığında,*
4. *ve kabirler alt-üst olduğunda,*
5. *her insan, [sonunda,] ilerisi için ne hazırladığını ve [bu dünyada] ne bıraktığını anlayacaktır.*
6. *EY İNSAN! Nedir seni lütuf sahibi Rabbinden uzaklaştıran*
7. *seni yaratan ve varlık amacına uygun olarak şekillendiren, tabiatını adil ölçüler içinde oluşturan*
8. *ve seni dilediği şekilde bir araya getiren (Rabbinden)?*
9. *Hayır, [ey insanlar,] siz [Allah'ın] hükmünü yalanla[maya ne zaman kalkıştıysanız Allah'tan uzaklaş]dınız!*
10. *Halbuki üzerinizde gözetleyici güçler vardır,*
11. *değerli kaydedici(ler),*
12. *yaptığınız her şeyin farkında olan!*
13. *Bakın, [öteki dünyada] gerçek erdem sahipleri nimetler içinde bulunacaklar,*
14. *kötü ruhlular ise yakıcı bir ateş içinde,*
15. *[bir ateş ki] Hesap Günü ortasına düşerler,*
16. *ve ondan kurtulmaları mümkün olmaz.*
17. *Hesap Günü nedir bilir misin?*
18. *Ve bir kez daha: Hesap Günü nedir bilir misin?*
19. *Hiçbir insanın başka birine zerre fayda sağlayamayacağı bir Gün[dür o]: çünkü o Gün [açık seçik görülecektir ki] hâkimiyet yalnız Allah'a aittir.*

Die LXXXIIL Sura, *Das falsche Maaß.*

1. Weh den falschen Meßern!
2. Die das ganze Maaß und Gewicht fordern, wann ihnen wird zugemeßen und zugewogen
3. Die aber betrügen, wann sie meßen oder wägen!
4. Glauben sie denn nicht, daß sie wieder auferstehen
5. Am großen Tag?
6. Am Tage wo die Menschen stehn vor dem Herrn der Welten.
7. Das Sündenverzeichniß der Lasterhaften ist in Sedschin

8. Weißt Du was das heißt Sedschin?
9. Ein Buch mit Zeilen darinn.
10. Weh den Lügnern an jenem Tag!
11. Die da läugnen den jüngsten Tag.
12. Niemand läugnet denselben als verstockte Sünder.
13. Werden ihnen unsre Zeichen gelesen, sagen sie dies sind Fabeln für Kinder.
14. So ists! in ihrem Herzen liegt der Erwerb, den ihnen das Leben gab.
15. So ists! der Herr wird sie verschleiern an jenem Tag.
16. Sie steigen dann zur Hölle hinab.
17. Dann sagt man ihnen: dies läugnetet ihr ab.
18. Wahrlich! das Thatenverzeichniß der Seligen ist in *Allin*;
19. Weißt Du was da heißt *Allin*?
20. Ein Buch mit Zeilen darinn;
21. Das bezeugen die Cherubin.
22. Die Gerechten sind in ewiger Wonne;
23. Auf Betten gelagert sehn sie einander an.
24. Du siehst wie auf ihrem Gesicht der Glanz der Freude sich spiegelt,
25. Sie trinken vom reinsten Wein mit Moschus versiegelt,
26. Sie schlürfen denselben rein und hell
27. Gemischt mit Paradiesesquell;
28. Die Cherubin trinken daraus.
29. Die Lasterhaften lachen die Tugendhaften aus,
30. Und gehn sie vorbei, werfen sie ihnen schnöde Blicke zu,
31. Spotten über sie, wenn sie kommen nach Haus.
32. Und sehen sie dieselben, sagen sie: Wahrlich sie sind im Irrthum,
33. Ihnen wurden keine Hüter gesendet.
34. Aber am jüngsten Tag lachen die Gläubigen die Ungläubigen aus;
35. Gelagert auf Betten sehn sie einander an.
36. Sind die Ungläubigen belohnt, für das was sie gethan?

83. Sure, *Mutaffifin*

1. *VAY HALİNE ölçüyü eksik tutanların:*
2. *onlar, [öteki] insanlardan haklarını eksiksiz isterler;*
3. *ama borçlarını ölçüp tartmaya gelince, onu azaltmaya çalışırlar.*
4. *Onlar bilmez mi ki tekrar diriltilecekler*
5. *[ve] korkunç bir Gün'de [hesaba çekilecekler];*
6. *bütün insanların âlemlerin Rabbi huzuruna varacakları Gün'de?*
7. *GERÇEK ŞU Kİ, kötü ruhluların kaydı, kayıpsız-kaçaksız bir şekilde [tutulmuş]tur!*
8. *Bilir misin nedir o kayıpsız-kaçaksız olan?*

9. O, [silinmez şekilde] tutulan bir kayıttır!
10. Vay haline o Gün hakikati yalanlayanların,
11. Hesap Günü'nü[n geleceğini] yalanlayanların:
12. oysa, hak ve adalet sınırlarını ihlal edenler [ve] günaha batmış [olan]lar dışında kimse onu yalanlamaz:
13. [işte böyle,] ne zaman mesajlarımız onlara iletilse, hep "Geçmişin masalları!" derler.
14. Hayır, onların kalpleri, yaptıkları [kötülükler] ile pas tutmuştur!
15. Elbette onlar, o Gün Rablerin[in rahmetin]den yoksun bırakılacaklar:
16. ve sonra kesinlikle yakıcı ateşe girecekler
17. ve kendilerine, "Bu, işte sizin yalanlamaya düşkün olduğunuz [şey]dir!" denilecek.
18. AMA, gerçek erdem sahiplerinin kaydı en yüce şekilde [tutulur]!
19. Bilir misin nedir o yüce şekil?
20. O, [silinmez şekilde] tutulan bir kayıttır,
21. Allah'a yakınlaşmış herkes tarafından (6) gözlenen.
22. Bakın, gerçek erdem sahipleri [öteki dünyada] mutlaka kutsananlardan olacaklar;
23. sedirler üzerinde [uzanarak] bakacaklar [Allah'a]:
24. ve yüzlerinde kutsanmışlığın parıltısını göreceksin.
25. Onlara [Allah'ın] mührü ile damgalanmış halis bir içki verilecek,
26. misk kokusu saçarak akan. Öyleyse, değerli şeylere ulaşmak için [can atanlar] bu [cennet içkisi]ni hedeflesinler:
27. çünkü o en yüce (madde)lerden oluşmuştur;
28. Allah'a yakınlaşanların içecekleri bir [nimetin] kaynağı.
29. BAKIN, kendilerini günaha kaptıranlar, imana erenlere gülerler:
30. ve ne zaman yanlarından geçseler birbirlerine [istihzâ ile] göz kırparlar;
31. ve kendileriyle aynı görüşteki insanlara geri döndüklerinde de keyif ve neşeyle dönerler;
32. ve ne zaman [inananları] görseler, onlara: "Yazık, bu [insa]nlar doğru yoldan sapmış!" derler.
33. Oysa onlara, başkaları[nın inançları] üzerinde gözetleyicilik görevi verilmiş değildir.
34. [Hesap] Günü ise, imana ermiş olanlar [geçmişte] hakikati inkâr edenler(in halin)e gülecekler:
35. [çünkü, cennette] sedirlerin üstünde [uzanmış şekilde] bakınıp duracaklar ve [kendi-kendilerine diyecekler]:
36. "Bu hakikat inkârcıları, yapmaya düşkün oldukları şeyler için mi [böyle] cezalandırılıyorlar?"

Die LXXXIV. Sura, *Die Zerbrechung.*

1. Wann das Firmament zerbricht,
2. Und seinem Herrn gehorcht aus Pflicht;
3. Wenn die Erde sich dehnend, sich an Todten erbricht.
4. Und ihrem Herrn gehorcht aus Pflicht;
5. O Mensch! dann eilest du zu deinem Herrn und findest ihn.
6. Wem das Buch wird in die Rechte gegeben,
7. Dem wird leicht die Rechenschaft;
8. Er kehrt zu seiner Familie mit freudigem Leben
9. Wem aber das Buch auf den Rücken wird gegeben,
10. Ruft die Verzweiflung an;
11. Ihn trifft des ewigen Feuers Bann.
12. Er führte mit seiner Familie fröhliches Leben,
13. Er meinte nicht er würde zum Herrn zurückkehren. Doch der Herr sah ihn an.
14. Ich schwöre nicht beym Abendroth,
15. Und bei der Nacht, die finster droht,
16. Und nicht beim Mond wenn er voll aufgeht.
17. Daß Ihr Euch von Zustand zu Zustand übertragen seht.
18. Warum glauben sie denn nicht?

84. Sure - *İnşikak*

1. *GÖKYÜZÜ parçalara ayrıldığında,*
2. *tabiatı gereği Rabbine boyun eğdiğinde;*
3. *ve yeryüzü dümdüz hale getirildiğinde,*
4. *ve içindeki her şeyi dışarı atarak tamamen boşaldığında,*
5. *tabiatı gereği Rabbine boyun eğerek:*
6. *[öyleyse,] ey insan -sen [mademki] zahmetli bir çaba ile Rabbine yönelmektesin- sonunda mutlaka O'na kavuşacaksın!*
7. *Sicili sağ eline verilecek olan kimse,*
8. *zamanı geldiğinde kolay bir hesaba çekilecektir;*
9. *ve kendi görüş ve anlayışındaki insanlara sevinçle dön[ebil]ecektir.*
10. *Sicili arkasından verilecek olan ise,*
11. *zamanı geldiğinde tamamiyle yok olmak için yalvaracak:*
12. *ama yakıcı ateşe atılacaktır.*
13. *Bakın, o adam, [yeryüzündeki hayatında] kendi görüş ve anlayışındaki insanlar arasında keyifle yaşadı*
14. *çünkü, hiçbir zaman [Allah'a] döneceğini düşünmedi.*
15. *Evet, öyle! Halbuki Rabbi, onda olan her şeyi görmekteydi!*

16. YOK YOK! Hayır! Akşamın [geçip giden] alacakaranlığını tanıklığa çağırırım.
17. Ve geceyi, onun [safha safha] gözler önüne serdiklerini,
18. ve dolunay haline gelen ayı:
19. [işte böylece, ey insanlar,] siz adım adım ilerleyeceksiniz.
20. Peki, onlara ne oluyor da [öteki dünyaya] inanmıyorlar?

Notlar ve Tetkikler için Goethe, Hammer'in tercümesini değil, bilakis Theodor Arnold'un George Sale'nin İngilizce tercümesini esas alarak nesir şeklinde tercüme ettiği *Kur'an* tercümesini kullanmıştır. Her halükârda *Muhammed* bölümündeki uzun *Kur'an* iktibası bu tercümedendir; Goethe, kendi kanaatine göre *II. Sure* olan *Bakara* suresinin merkezî anlamına gönderme yaparak söze başlar:

> Kısaca söylemek gerekirse *Kur'an*'ın bütün muhteviyatı İkinci Sure'nin başındadır ve şu suretle devam etmektedir: *"İşte o Kitap, bunda şüphe yok; korunacaklar için hidâyetin ta kendisi. Onlar ki, gayba iman edip namazı dürüst kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden infak ederler, hidâyetin ta kendisi. Ve onlar ki, hem sana indirilene iman ederler, hem senden evvel indirilene. Ahirete kesin inancı da bunlar edinirler. Bunlar işte Rablerinden bir hidâyet üzerindedir ve bunlar işte o murada eren kurtulmuşlar. Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlarca aynıdır. İman etmezler. Allah, kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş; gözlerine de bir perde inmiştir. Bunların hakkı pek büyük bir azaptır."*

Goethe şöyle devam ediyor:

> Böylece *Kur'an* sure sure tekrar ediyor. İman ve küfür üst ve alt değer olarak kısımlara ayrılıyor; Cennet ve Cehennem iman edenler ve inkârcılar için düşünülmüştür.

Kur'an'la alakalı tetkikler yapan Batılılar için muhtevadan dolayı ortaya çıkan en önemli zorluklar arasında ilahî kitapta kesintisiz bir surette devam eden cazip ve tehditkâr sayısız cennet ve cehennem tasvirleri yer almaktadır. Goethe'nin *Divan*'da cehennem temasına hiç yer vermemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Bunun bir istisnası vardır; o da, yukarıda gördüğümüz üzere, kendisi tarafından temas edilen *Kur'an* iktibasının yapıldığı yerdir. Buna karşı inanan insanlar için *Kur'an*'ın vaat ettiği Cennet onu daha çok meşgul etmiştir. Bunun için münhasıran bu konuya taalluk eden Hammer'in *Fundgruben des Orients(Şark'ın Kültür Ambarı)*'te neşrettiği tercümeler burada iktibas edilmek lazım gelir; çünkü onlar Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'ndaki Cennet tasvirlerine vesile olmuşlardır:

Die LXXVI. Sura, Der Mensch.

5. Die Gerechten trinken Wein gemischt mit Flut von Kampferquell.
6. Davon trinken die Diener Gottes [...]
13. Dort ruhen sie auf weichen Matten, fühlen weder Frost noch Hitze,
14. Es wallen über ihnen kühle Schatten, und Früchte neigen sich von der Bäume Spitze.
15. Es kreisen Schalen aus Silber, und Becher aus Glas,
16. Gefäße aus Silber von gehörigem Maß.
17. Sie trinken Becher gemischt mit dem Gewürz Sendschebil (Ingwer)
18. Von dem Quelle genannt Selsebil
19. Es kreisen um sie ewige Jünglinge zerstreuten Perlen gleich,
20. Und schaust du näher, siehst du ewige Gnade und das himmlische Reich.
21. Im Kleide aus grüner Seide mit Gold gestickt, sind sie mit silbernen Armbändern geschmückt; es tränket sie der Herr mit reinem Trank;
22. Das ist ihr Lohn, das ist für ihre Mühe Dank.
23. Wir haben dir den Koran als Bothschaft vom Himmel gebracht;
24. Unterwirf dich dem Geboth des Herrn, gehorch nicht ungerechter Macht.
25. Den Namen des Herrn nenn' spät, und früh wenn du auf-
26. gewacht.
27. Und lobe ihn die lange Nacht.

76. Sure - İnsan

5. Haberiniz olsun iyiler, kalkışı kâfur, öten dolu bir kadehten içeceklerdir.
6. Allah'ın kullarının içtiği bir çeşme ki güzel yollar ırak onu akıtırlar da akıtırlar.
13. Orada koltuklar üzerine yaslanmışlardır. Orada ne güneş görürler, ne de şiddetli soğuk;
14. üzerlerine cennet gölgeleri sarkmış ve devşirimleri (meyveleri) de bol bol önlerine konmuştur.
15. Gümüş kaplar ve billur küplerle çevrelerinde dolaşılır,
16. gümüşten billurlar (ki hizmetçiler) onları türlü türlü biçimlere koymuşlardır.
17. Ve orada katkısı zencefil olan bir kadeh sürülür.
18. Selsebil denilen bir çeşme.
19. Etraflarında daima genç çocuklar dolaşır; görünce onları saçılmış inciler sanırsın.
20. Gördüğüm zaman orada bol bir nimet ve büyük bir saltanat görürsün.

21. Üstlerinde ince ipekten ve kalın atlastan yem yeşil elbiseler vardır; gümüş bileziklerle süslenmişlerdir. Rableri onlara tertemiz bir içki sunmaktadır.
22. "İşte bu, sizin bir mükâfatınızdı, çalışmanız mükâfat ile karşılandı."
23. Gerçekten Kur'an'ı Biz sana aşama aşama indirdik.
24. O halde Rabbinin hükmünü vermesi için de sabret. Onlardan bir günahkâra veya nanköre itaat etme!
25. Rabbinin ismini hem (sabah) erken, hem de ikindi üstü an!
26. Gecenin bir kısmında O'na secde et ve uzun bir gece O'nu tesbih et!
27. Çünkü onlar peşini (geçici dünyayı) severler ve önlerindeki ağır bir günü (kıyameti) bırakırlar.

Die LXXVII. Sura, Die Sendungen.

41. Die Frommen weilen an Quellen von Schatten überhangen,
42. Sie haben Früchte, die sie verlangen.
43. Esset und trinket fröhlich fürs Gute, das ihr begangen.
44. So lohnen wir diejenigen, die dem Guten nachhangen.

77. Sure, Murselat

41. Şüphesiz ki takva sahipleri gölgeliklerde pınar başlarında
42. ve canlarının istediğinden meyveler içindedirler.
43. "Yaptığınız işlere karşılık yiyin, için; afiyet olsun!"
44. İşte Biz güzellik yapanları böyle karşılarız!

Die LXX VIII. Sura, Die Botschaft

30. Der Frommen harrt das ewige Leben,
33. Gärten und Reben,
32. Mädchen mit strotzender Brust,
33. Und Becher voll Wein, o süße Lust!

78. Sure, Nebe

31. Şüphesiz, takva sahipleri için bir kurtuluş ve murada erme var
32. Bahçeler var, bağlar var.
33. Turunç göğüslü yaşıt (kızlar) var.
34. Dopdolu bir kadeh var.

Die LXXXVIII. Sura, Die Bedeckende.

9. Zufrieden mit ihrem Tun.
10. Werden sie in hohen Gärten ruhn.
11. Entfernt ist alles Geschwätz von hinnen.
12. Außer den Quellen welche rinnen,
13. Es sind darinnen hohe Betten,
14. Becher zum trinken bereit,
15. Polster wohlgereiht
16. Und ausgebreitete Tapeten.

88. Sure, Gasiye

9. Yaptıklarından hoşnut.
10. Yüksek bir cennette.
11. Orada boş bir söz işitmezler.
12. Orada akan bir kaynak,
13. yüksek kanepeler,
14. konulmuş küpler,
15. dizilmiş koltuklar, yastıklar,
16. serilmiş nefis döşemeler vardır.

Die XCIII. Sura, Die Erhöhung der Sonne.

4. In der andern Welt geht es Dir besser als in diesem Leben.
5. Da wird Dir, womit Du zufrieden sein wirst gegeben.

93. Sure, Duha

4. Ve kesinlikle senin için sonu önünden (ahiret dünyadan) daha hayırlıdır.
5. ileride Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın!

Die XXIX. Sura, Die Spinne.

58. Die da glauben und Gutes tun, ihrer harren des Paradieses Lauben, darinnen zu ruhn, darunter strömt mehr als ein Fluß, ihnen zum ewigen Genuß.

29. Sure, Ankebut

58. İman edip iyi iyi işler yapmış olanları, elbette onları cennetin altlarından ırmaklar akan köşklerine yerleştireceğiz, o halde orada ebedî kalacaklardır. Ne güzeldir mükâfatı o iş görenlerin

Die XXXVII. Sura, Die Ordnenden.

40. Nach euern Werken euer Lohn.
41. Aufrichtige Diener Gottes ausgenommen.
42. Dieser harrt bestimmte Speis.
43. Mit Früchten werden sie genährt.
44. Im Paradeis.
45. Sie ruhen in weichen Betten versunken.
46. Es kreist der Becher von dem Quell.
47. Zum Trinken süß und hell.
48. Doch wird der Kopf nicht trüb' und keiner trunken.
49. Und neben ihnen Mädchen mit großen Augen, bescheidenen Blickes schau'n.
50. Verwahret wie ein Ei.

38. Sure, Saffat

41. İşte onlar için belli bir rızık vardır.
42. Meyveler vardır. Onlara daima ikram edilir.
43. Naim cennetlerinde.
44. Karşılıklı tahtlar üzerinde.
45. Akan kaynaktan dolu kadehlerle kendilerine pırlanılır (sunulur).
46. Bembeyaz, içenler için lezzetli.
47. Onda ne bir zarar vardır ne de başlarına vurur.
48. Yanlarında bakışlarını kendilerinden ayırmayan iri gözlü dilberler.
49. Sanki onlar örtülüp saklanmış yumurtalar gibidirler.

Die XLIV. Sura, Der Rauch.

49. Die den Herrn fürchten sind am sichern Ort.
50. In Gärten an Flüssen.
51. Im Kleide von Seide sie des ewigen Anschau'ns genießen.
52. So wird es sein. Wir geben ihnen Mädchen blank und rein, mit schwarzen Augelein.
53. Alle Arten von Früchten werden ihnen bescheret sein.

54. Sie kosten den Tod nur in dieser Welt, und sind dann befreit von Höllenpein.

44. Sure, Duhan

51. Kötülükten sakınanlar (müttakiler) elbette emin bir makamdadırlar;
52. cennetlerde, pınar başlarında,
53. ince ve kalın ipekten elbiseler giyerek karşı karşıya (otururlar).
54. Evet böyle (olacak); hem onları iri gözlü hurilerle evlendirmişizdir.
55. Orada güvenler içinde her çeşit yemişi isteyip getirtirler.
56. -ilk ölümden başka ölüm tatmazlar, (Allah) onları o cehennem azabından korumuştur.

Bazen *Kur'an*'daki Cennet tasvirlerinin kelimesi kelimesine böyle demek istemediğine, bilakis bunların bir mecaz karakteri taşıdığına yönelik imalar vardır: Örneğin, Sure 47, âyet 16. *Fetih* suresinde şöyle buyruluyor: *"Allah'ın dindarlara vaat ettiği cennet bir misaldir."* Yoksa dünyevî sevinçler ve arzularla irtibat kurmaksızın insanlarda öte dünyadaki neşe ve sevinçlere dair bir sezgi, bir fikir uyandırılabilir miydi? Goethe için bu kendiliğinden anlaşılıyordu. Demek isteniyordu ki, ilahî mesajın anlaşılması için *Kur'an*'daki beyanların mecazlar ve kıyaslar giydirilmek suretiyle verilmesi gerçeği, münevverler için bir problem teşkil etmez. Bu neviden vaatleri ancak basit tabiatlılar kelimesi kelimesine alırlar. Maamafih bugüne kadar bu problemin ardında ne kadar etkili bir ihtilaf yatmaktadır, bunu Mısırlı dilbilimci Nasr Hamid Abu Zaid açıkça belirtmektedir (Bkn.: *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg 1999, s.103 ff). Hz. Peygamberin ölümünden sonra farklı *Kur'an* tefsiri okulları ortaya çıkmıştır:

> Yaklaşık olarak 10. ve 11. Yüzyıllardan itibaren bu müfessirler önemini artırmışlardır; aslında bunlar kendilerini müfessir olarak değil, bilakis her âyetin kelimesi kelimesine mealini veren mealciler oldukları konusunda ısrar ediyorlardı. *Kur'an* Allah'ın kelamıdır ve her harf Allah tarafından nazil olmuştur. O yüzden sadece harfi harfine meal tercüme geçerlidir. Bu neviden bir yorum reddedilmektedir. Fıkıhçı Hanbel(ö. 855)'in meşhur olan bir sözünde böyle denmektedir. Burada mevzubahis olan şudur ki *Kur'an*'a göre Allah tahtta oturmaktadır: "Allah'ın tahtta oturduğu gerçeği malumdur; nasıl oturduğu nâmalûmdur ve bu konuda konuşmak caiz olmayan bir yeniliktir." [...]
>
> Modern Sünnî yorumlarda *Kur'an*'ın hilkati ve lisanı meselesi paranteze alınmış olarak kalır. [...] Modern tefsir teorilerinin eksikliğini tetkik etmeye kim gayret ederse, o kimse yargılanır yahut hatta ölümle gözdağı verilir; tıpkı Sudan'daki Mahmud Muhammed Taha olayında görüldüğü üzere.

Elli beşinci Sure'de, *Rahman* Suresi, devamlı tekrar eden bir nakarat, –Hammer bunu *"hangi rahmeti inkâr etmek istiyorsunuz"* şeklinde tercüme etmiştir- diğer kafiyeler ve güzel seslerle birlikte akustik olarak müminlere bir coşku verecektir; bu, Cennet tasavvurlarının görüntü gücü ile birlikte âyetlerin etkisini vecd haline yükseltecektir. Şu var ki Hammer'in tercümesi buna dair uzak bir tasavvur vermektedir:

46. Allah'a hamd ü senâ edenleri iki cennet beklemektedir. [Bu Âyet Diyanet mealinde şöyledir: 46. Rabbinin huzurunda (hesap vermek üzere) duracağından korkan kimseye iki cennet vardır. S.Ö.]

47. Nasıl bir iyilik v.s.[3] [Bu Âyet Diyanet mealinde şöyledir: 47. O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz? S.Ö.]

48. Aşağılara eğilen dallarla süslenmiştir. [Bu âyet Diyanet mealinde şöyledir: 48. İki cennet de (ağaçlar, meyveler, rengârenk bitkiler gibi) çeşit çeşit güzelliklerle bezenmiştir.]

49.*** 50. İçinde iki pınar akmaktadır. [Bu Âyet Diyanet mealinde şöyledir: 50. İçlerinde akan iki pınar vardır.]

51.*** 52. İkisinde de her meyveden çift çift vardır.

53.*** 54. Mutlular, altın ipliklerle örülmüş döşeklerde çiçek ve meyve vermiş ağaçların gölgesinde huzurla oturmaktadır. [Bu âyet Diyanet mealinde şöyledir: 54. Onlar astarları kalın ipekten olan döşeklere yaslanırlar. Bu iki cennetin meyveleri (zahmetsizce alınacak kadar) yakındır.]

55.*** 56. Orada gözleri etrafta olmayan; tazeliklerine ne bir insan ne de bir cinin dokunduğu kızlar vardır. [Bu âyet Diyanet mealinde şöyledir: 56. Oralarda bakışlarını sadece eşlerine çevirmiş dilberler vardır. Onlara eşlerinden önce ne bir insan, ne bir cin dokunmuştur.]

57.*** 58. Onlar sanki yakut ve mercandır.

59.*** 60. İyiliğin karşılığı, yalnız iyiliktir.

---

[3] *Nakarat* aynı zamanda insanlara ve cinlere yöneliktir ve tam olarak şöyledir: "O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?" Hammer nakaratı "W.W." harfleriyle kısaltmıştır ki bu tipografik bir şekilde metnin zihin karıştırmasına sebep olur, şâyet okuyucu esaslı bir şekilde bu durumdan haberdar edilmezse. Bu sebepten dolayı biz burada bu kısaltma işaretini yıldızla ikame ettik. Mısırlı dilbilimci profesör Nasr Hamid Ebu Zaid, *Memoiren Ein Leben mit dem Islam* (Freiburg 1999, s. 19) (*İslam'la Bir Hayat*) başlıklı hatıratında, kendisinin doçent olarak öğrencileriyle yaptığı lisana dair bir deneyde şu bilgiyi veriyor: "Biz 55 sureyi ele aldık. Bunlar içerisinde devamlı "O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?" âyeti tekrarlanıyordu. Bu tekrar sentaksı kesiyor ve tefsircilere zorluklar çıkarıyor. Biz bu âyeti okurken soruyu atlamayı denedik ama bu imkânsızdı. Sure çekiciliğini kaybetti; tüm ısrar ve kararlılık ve hatta mana zenginliği kayboluverdi. Öyle ki sanki sure aynı sure değildi; sadece okunduğunda nakarat luzumsuz görünmek mecburiyetinde olmasına rağmen. Kur'an'ın anlamı tilaveti esnasında gerçekten ortaya çıkıyor. Sadece yazı ile sınırladığımızda, *Kur'an*'ın ritüel perspektifini hiçe saymış oluyoruz. Estetik yahut vahyin hisse taalluk eden idrak kısmı kayboluyor." (Yazarın notu)

61.**** 62. Bu iki cennetten başka hayattayken Allah'a hamt edenler için iki cennet daha vardır.

63.*** 64. O iki cennet koyu yeşil renktedir.

65.*** 66. İçlerinde kaynayan iki pınar vardır.

67.*** 68. İçlerinde her türlü meyve, hurma ve nar vardır.

69.***70. Onlarda huyları güzel, yüzleri güzel dilberler vardır.

71.*** 72. Kara gözleri parıldayan, beyaz ve zarif huriler çadırlarda korunmaktadır. [Bu âyet Diyanet mealinde şöyledir: 72. Onlar, çadırlara kapanmış hurilerdir.]

73.*** 74. Onlara, eşlerinden önce ne bir insan ne bir cin dokunmuştur.

75*** 76. Onlar yeşil yastıklara ve güzel yaygılara yaslanırlar, (nimetlenirler).

77.***

Cennetteki sevinçlerle dünyevi neşeler arasında bir "benzerlik" bulunması, –Goethe bilhassa bunu çok önemsiyordu- dikkatleri Bakara Suresi(İkinci Sure)'ne çekmektedir:

25. İman edip salih ameller işleyenlere, kendileri için; içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilişinde, "Bu (tıpkı) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!" diyecekler. Hâlbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedî kalacaklardır.

Kur'an'ın bu bölümün özel anlamı bağlamında Goethe'nin cennet ile alakalı birçok şiirine daha temas edeceğiz. Fakat burada verilen toplu metin denemelerinden bir şey açıklık kazanmıştır: Batılılar için anlaşılması zor olan bu metinlerden hareketle tıpkı *Doğu Batı Divanı*'nın ihtiva ettiği gibi fevkalâde renkli şiirler söylemek için gerçekten Goethe'nin sezgisine ihtiyaç vardı. Esef etmek lazımdır ki Goethe, Friedrich Rückert'in *Kur'an*'dan tercümelerini tanımamıştır. Rückert, bu tercümelerden bazı parçaları *Frauentaschenbuch*'ta 1824 yılında neşretmiştir. Onun 1842 yılında şerhleriyle birlikte bir *Kur'an* tercümesi yayınlama planı gerçekleşememiştir. Bununla birlikte onun terekesinden bir araya getirilen –nâtamam- bir Rückert tercümesi 1888 yılında neşredilmiştir (Yeni baskısı 1972 ve 1996 yıllarında yapılmıştır). Annemarie Schimmel bu tercümeyi *"orijinalinin dil ihtişamını ve şiiriyet kudretini gösteren yegâne tercüme"* olarak över. Ona göre Rückert, *"ilk defa –ve Almancada bugüne kadar bir tek defa!- Almancada Kur'an'ın poetik karakterini, bilhassa ilk vahyedilen âyetlerden müteşekkil kısa surelerde bulunan o etkili kısa cümlelerini kafiyeli nesir ile hissettirmeye"* gayret etmiştir. (Friedrich Rückert, *Ausgewählte Werke.* Hg. von Annemarie Schimmel. Frankfurt a. M., 1988; it 1022. Bd. 2, s. 111: *Übersetzungen aus dem Koran*)

Goethe'nin *Divan*'ındaki pek çok şiir doğrudan doğruya *Kur'an*'ın verdiği ilham ile yazılmıştır. Gördüğümüz üzere Goethe, farklı *Kur'an* tercümelerini, Maracci'nin Latince, George Sale'nin İngilizce, -aynısının Almanca varyasyonu Theodor Arnold'un tercümesidir- Megerlin'in yetersiz bir Almanca tercümesi vs. ve ayrıca gençliğinde Peygamber Hz. Muhammed'in çeşitli biyografileriyle meşgul olmuş ve bu konuda vukufiyet kazanmıştır. *Divan*'ın teşekkül döneminde *Kur'an*'ın Almanca yeni bir tercümesinin bazı bölümleri *Fundgruben des Orients* (*Şark'ın Kültür Hazinesi*) mecmuasında neşredilmişti. Goethe, Hammer'in burada iktibas edilen *Kur'an*'dan tercüme denemelerinin yayınlandığı *Fundgruben*'un ilk dört cildini ilk defa 25 Ocak'tan 16 Mayıs 1815'e kadar, sonra tekrar 27 Ekim 1815'ten 24 Temmuz 1816 ve 6 Şubat'tan 5 Haziran 1819 tarihlerine kadar sık sık ödünç almıştır. *Divan*'daki bazı şiirlerinde Goethe, Hammer'in tercümesindeki *Kur'an* âyetlerini aynen kullanmıştır. *Fundgruben*'un altı cildinde de Goethe, motto olarak kullanılan 2. Sure'nin 142'inci âyetinin bitiş kısmına rastlar:

De ki: "Doğu da Allah'ın, batı da. O, dilediğini dosdoğru yola kılavuzlar."

Bu şekilde *Divan* şairi meşhur dört mısralık şiiri yazma ilhamı aldı; bunun ilk iki mısraında örneğinin aynısını kelimesi kelimesine üstlendi, son iki mısrada ise kendininkileri ilave etti – bu tarz, bundan böyle sık sık rastlayacağımız tarzdır:

Gottes ist der Orient!	*Doğu da Allah'ındır!*
Gottes ist der Okzident!	*Batı da Allah'ın!*
Nord- und südliches Gelände	*Kuzey ve Güney sahası da*
Ruht im Frieden seiner Hände.	*O'nun iradesiyle sulhta.*

Kur'an âyetinden veciz bir mısra yapmak için Goethe buna temel teşkil eden düşünceleri genişletiverir: Kuzey ve güney de açıkça belirtilir ki yeryüzünün tümü ilahî himaye altına alınmış olsun. Bu dörtlük ile, *Buch des Sängers* (*Muganni Name/Şarkılar Kitabı*)'te bir grup *Tılsım* şiiri hazırlanır. Başka bir grup dörtlük de Hammer'in *Kur'an* tercümelerinin akislerini muhtevîdir. Burada Goethe, 1. Sure (Fatiha Suresi), 5. Âyeti ve devamını şöylece tercüme edilmiş bulur:

6 Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet;
7 gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.

Bu takdirde de Goethe kendisini, gözleri önüne gelen âyetleri veciz bir şiir olarak şümullendirme yönünde teşvik edilmiş hissediyordu. Önündeki numuneye sadık kalmak suretiyle Goethe'nin bu dörtlüğü de bir dua formu alıverir:

Mich verwirren will das Irren;	*İğvâ beni şaşırtmak ister,*
Doch du weißt mich zu entwirren.	*Lâkin sen iğvâdan esirgersin beni.*
Wenn ich handle, wenn ich dichte,	*İş görürken ve şiir yazarken,*
Gib du meinem Weg die Richte.	*Beni doğru yoldan ayırma!*

Burada *Kur'an*'ı Arapça aslından okuyamayan Goethe'nin nasıl bir isabetle onun mesajını kavradığını ve Almanca olarak tercüme ettiğini görmek şaşırtıcıdır. "Yanılmak, yolunu şaşırmak" Goethe'nin veciz deyişiyle tıpkı *Kur'an*'daki gibi: gayesiz, plânsız oraya buraya dolanmak, fakat yanılgıya kapılmak anlamına gelir. *Muhammed* fragmanındaki kasideyi hatırlayalım, orada deniyor ki:

Lass! Lass nicht in der Finsternis	*Bırakma! Terketme beni karanlıklarda!*
Mich! Irren mit irrendem Volk.	*Yolunu kaybetmiş şaşkın kalabalıklarla.*

Daha önce gördüğümüz üzere bu kaside de bir *Kur'an* âyetini esas almaktadır, daha doğrusu 6. Sure'nin yani *Enam* Suresi'nin 75. ve devamı olan âyetini. Goethe bu âyeti Maracci'nin Latince tercümesinden aktarmıştı. Anahtar kelime olan "yolunu şaşırmak" ("Irren") yahut "yanılgı" ("Irrtum") kelimelerini orada görüyoruz:

74. "Hani İbrahim babası Âzer'e, "Sen putları ilah mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de, kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum" demişti.

75. İşte böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun.

76. [...]

77. Güneşi doğarken görünce de, "İşte benim Rabbim! Bu daha büyük" dedi. O da batınca (kavmine dönüp), "Ey kavmim! Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım" dedi.

78. "Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah'a ortak koşanlardan değilim."

Hz. Peygamberin ölümünden iki yüz sene sonra, zaman içerisinde onun tarafından kurulan dinin müesseseleşmesi esnasında Sünnî İslam anlayışında esaslı bir anlam değişimi vuku buldu: "Irren" (yanılmak, yoldan çıkmak) yahut *Kur'an*'ı teşvik noktasında yolunu şaşırmak, bundan böyle dört Sünnî mezhebin kararıyla koyulan şer'î kanunlardan sapmak, inhiraf etmek şeklinde anlaşıldı. Söz konusu şeriat kanunları müminlere bir gün boyunca yaşanılanların en küçük ayrıntısına kadar neyin helal neyin haram olduğunu emir ve tavsiye eder.[4]

---

[4] Krş. Tilman Nagel, *Der Koran.* Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1991, s. 303: „Peygam-

Goethe'nin "Dua" başlıklı şiirinde "irren" (yolunu şaşırmak, yanılmak) sözcüğü ile "entwirren" kafiye yapılmış; "entwirren" karışıklık ve şaşkınlıktan vuzuha kavuşmak demektir. Böylesine bir "Entwirren" (karışıklık ve şaşkınlıktan sarahate, vuzuha çıkma, çıkarma) netice itibariyle Allah'ın yetki ve takdir alanına girer. Zira şair tüm hayatını, faaliyetlerini ve şairliğini onun takdirine bırakır. Son mısralar, *"Wenn ich handle, wenn ich dichte..."* (*Şiir yazdığımda, bir faaliyet icra ettiğimde...*) Goethe'ye has ilavelerdir; ancak keyfe keder ilaveler değil. Şair, bütün faaliyetlerinde ve yaratıcı biçimlendirmelerinde doğru yola yöneltmesi için Allah'a dua eder. Bugün pek nadir rastlanan "Richte" (doğru yol, sırat-ı müstakim) gibi bir kelime teşkiliyle Goethe isabetle tam da *Kur'an*'da geçen "şeria" kavramıyla söylenmek isteneni kastetmiştir. Özellikle bu kavram tarih sürecinde daralan bir mana değişimine uğramıştır. Evet, modernitenin başlangıcından itibaren ortaya çıkan, siyasi bakımdan motive olmuş İslamcılar, bu arada bu kavramı öyle bir noktaya taşıdılar ki artık çoğunlukla "şeriat" kavramıyla sadece ceza hukuku nizamı anlaşılmaktadır. O ceza hukuku ki kırbaçlama ve beden uzuvlarının koparılması, kesilmesi, çarmıha gerilme ve taşlanma gibi cezalar ihtiva etmektedir. Buna karşılık "şeria" kavramı, evvelemirde "suyun olduğu yere giden yol", sonra *Kur'an*'da, dinî-mecazî manada "Allah'a giden yol", yani doğru yol, "sırat-ı müstakim" anlamına geliyordu.[5]

Goethe'nin *Kur'an* anlayışını ortaya koymak için *Buch des Sängers* (Muganni Kitabı)'den hikmetli bir şiiri daha örnek vermek lazım. Bu şiir, J. von Hammer'in *Fundgruben des Orients*'te *Sternbilder des Araber* (*Arapların Yıldız Sembolleri*) başlığı altındaki bir yazısında takdim ettiği üzere, 98. Sure'nin 21. Âyetinden ilham alınarak yazılmıştır. Orada şöyle denmektedir:

> O sizin için karanlıklarda karada ve denizde yol göstersin diye yıldızlar yerleştirmiştir.

Bu *Kur'an* âyeti tabiattaki kanunların işleyişine ve idareye müminlerin dikkatlerini çekmektedir. Yolunu bulma imkânının olmadığı korkunç zifiri karan-

---

berin müjdesinde akide asla bizatihi gaye haline gelmemişti. Cemiyet hayatı için şifasını tek tek fertlerin Allah'a yönelmesinden alan zorunlu hayat kaidesi cemiyet için mer'iyetini koruyordu." Bununla ilgili olarak IV. Bölümün 6. Paragrafi şöyle: İslamî teolojide *Kur'an*'ın İnsan Tasavvurunun Yıkılışı. Krş. Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie* Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1994, bilhassa s. 223 ve devamı: Das Sunnitentum als Glaubensform der Mehrheit. (İnsanlığın İnanç Şekli için Sünnilik) (Yazarın notu)

[5] *Faust*'un II. kısmında III. Sahnede de *Richte* kavramı geçer; İslam'da *şeriat* kavramı çerçevesinde hududu aşmak anlamında kullanılır; *hudud Allah*, Allah tarafından koyulmuş sınırlar demektir. Orada Phorkyas şöyle der: „Lâkin güzel ve mukaddes yuvasını düşünmeden terkederek alçakça kaçıp giden, tekrar döndüğü vakit, gerçi eski evini bulur, fakat içi yıkılmış olmasa bile, her halde içerisinde her şey değişmiş olur." (Yazarın notu)

lıklarda insan, suda ve kıyılarda yıldızlara bakarak yolunu bulabilir (En makul olanı denizciler örneğinde görülmektedir.). Gökyüzündeki yıldızlara bakmak suretiyle yönünü tayin, elbette daha çok mecazî anlamda kullanılmaktadır; ahlakî olarak istikamet tayini yukarıdan elde edilen bir oryantasyon ile gerçekleşmektedir. Goethe *Kur'an*'ın bu uyarısını önemli bir element olarak daha da şümullendirmektedir: *"Üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü"*ne bakmak (Kant) yücelik hissi verir; Goethe'de bu durum sevinç duygusuyla daha da yoğunlaştırılır:

Er hat euch die Gestirne gesetzt Als Leiter zu Land und See; Damit ihr euch daran ergetzt Stets blickend in die Höh.	*O sizin için yerleştirdi yıldızları, Denizde ve karada rehber olarak, Devamlı yukarılara bakıp da, Eğlenip keyiflenesiniz diye.*

Burada Goethe, kafiye sözcüğü "ergetzt" (eğlenmek, keyiflenmek, zevk duymak) ile *Kur'an*'daki "gesetzt" (*"O, üzerinize yıldızlar yerleştirmiştir"*) sözcüğüne karşılık vermektedir. Peygamber, insanların dikkatlerini şu hususa çekmektedir ki Allah, pratik ve ahlâkî bir oryantasyon imkânı sağlamak üzere yıldızlar *"yerleştirmiştir"*; buna şair, güzellik nokta-i nazarını ilave etmektedir. Yıldızlı gökyüzünün güzel manzarası insana zevk verir; yıldızların ihtişamı karşısında büyülenerek bakışını yukarılara çevirmesine sebep olur. Bu durum tipik bir Goethe katkısıdır. Maamafih şair, Hz. Peygamberin hadîsine de istinat etmiş olurdu, eğer şu onun tarafından bilinmiş olsaydı: *"Hakikaten, Allah güzeldir ve güzeli sever!"* Goethe'nin şiirlerinden çok defa yıldızların ihtişamına hayranlık sesleri yankılanmaktadır. Bir örnek olarak *Trost in Tränen* (*Gözyaşları içinde Teselli*) (1803) başlıklı şiiri:

Die Sterne, die begehrt man nicht, Man freut sich ihrer Pracht, Und mit Entzücken blickt man auf In jeder heitern Nacht.	*Yıldızlar arzulanmaz, Onların ihtişamına sevinilir, Hayranlıkla bakılır gökyüzüne O her neşeli gecede.*

Aynı şekilde *Doğu Batı Divanı*'nın *Sâki Kitabı*'nda yıldızlı bir gökyüzü gecesinin "ihtişam"ı övülmektedir; halet-i ruhiyesi dinî temaşaya meyilli olan şair böyle bir geceye hayrandır.

Aynı şekilde *Divan*'ın *Sıkıntı Kitabı* (*Buch des Unmuts*) bölümünde şayan-ı dikkat bir şiir *Kur'an*'a râcidir. Her halükârda Goethe, bizzat Ren yazılarının olduğu bir sayfanın aşağı sol kısmında [*Kur'an*] 22. Sure'ye işaret eder. Ne var ki bu şiirle alakalı teşvik, doğrudan doğruya *Kur'an* okumalarından mülhem değildir. Bilakis bu, Oelsener'in Hz. Peygamber biyografisinden gelmektedir. Orada bir dipnotta 22. Sure'den bir iktibas şu surette tercüme edilmiştir:

Allah'ın Hz. Muhammed'e koruma ve yardım bahşetmesi kimi üzerse, o kimse gitsin bir iple kendini evinin balkonuna bağlasın; sonra o kimse öfkesinin geçtiğini hissedecektir.

Böylelikle Goethe, şu mısraları yazma ilhamını almıştır:

Der Prophet spricht

Ärgerts jemand, daß es Gott gefallen,
Mahomet zu gönnen Schutz und Glück,
An den stärksten Balken seiner Hallen,
Da befestig' er den derben Strick,
Knüpfe sich daran! Das hält und trägt.
Er wird fühlen, daß sein Zorn sich legt.

Peygamber der ki

Tanrı'nın Muhammed'i korumasına
Ve gönendirmesine kızan kişi,
En sağlam kirişine evinin
Kuvvetli bir ip bağlasın!
Kendini onunla raptetsin! İp dayanır, çeker.
İşte o zaman görür ki, öfke de geçer.

Evvelemirde Goethe'nin *Prophetentrutz* (Peygambere Mukavemet) başlığı verdiği bu şiir, burada Hz. Muhammed'in başarısını çekemeyenler güya intihar etmeliymişler intibaını uyandırıyor. İmdi intihar, her şeyden evvel İslam dışı bir tasavvurdur; çünkü Müslüman, başına ne gelirse gelsin, Allah'ın takdirini tebcil etmek durumundadır ve *Kur'an* bu yüzden (Sure 4, Âyet 29 ve 30'da) intiharı ağır bir günah ve suç olarak kabul etmiştir. Demek oluyor ki insan bazı şeylerin bu *Kur'an* tercümesiyle uyuşmadığı şüphesine kapılıyor. Hal böyle olunca, acaba Goethe kendisini bilgilendiren tarafından yanıltılmakta mıdır?[6] Ama hayır,

---

[6] Reclam Yayınevi'nin neşrettiği Max Henning (Stuttgart 1960) tercümesinde bir dipnotta *Seil* (*urgan*) kelimesine dair açıkça şu not düşülmüştür: "kendini ona asmak için". Ekseri tefsirciler bu yorumla uyum içerisindedirler; evet, Lübnanlı modern bir müfessir (Yusuf 'Alî), hatta Goethe'nin istinat ettiği Oelseners'in versiyonuna bir dereceye kadar hak vermektedir: "Bu âyetlerin yorumu hakkında fikir ayrılıkları vardır. Çoğu müfessirler, "ona" ibaresinin Hz. Peygambere taalluk ettiğine kanidirler. Başlangıçtaki "kim" ibaresi onun düşmanlarına taalluk etmektedir. [...Böylece] âyet bu durumda şu anlama gelir: Eğer düşmanları Peygamberin başarısından dolayı kızıyorlarsa, o zaman bir ip (urgan) alıp tavana bağlasınlar ve kendilerini assınlar; burada 'sema' sözcüğü 'tavan' kelimesiyle verilmiştir. Fakat eğer sema alışıldık anlamıyla "gökyüzü" olarak tercüme edilirse, o

Kur'an hakkında ikinci elden bilgi edinen hiç kimse bunu tahmin edemezdi. Bu pek ciddi ve derin hürmet uyandıran ilahî kitapta humor da vardır. Bu humor, Yusuf ve kardeşlerinin kıssalarının anlatıldığı on ikinci surenin bazı yerlerinde, özellikle de Potiphar'ın eşi(Züleyha)' nin geveze komşu arkadaşlarını ziyafete davet ettiği bölümde açıkça görülmektedir. Bu hanımlar, Yusuf'un güzelliğinden gözleri kamaşmış olarak, heyecandan oradaki bıçaklarla parmaklarını doğrarlar.[7] Fakat önümüzdeki olayda da, asıl metne geri gidildiğinde, anlaşılacaktır ki, oyunda bir humor söz konusudur ve intihara çağrı asla gerçek olarak kastedilmemektedir. Zira esasında *Kur'an*'da bir kiriş yahut direkten ve ipten bahsedilmemektedir, bilakis ilgilinin gökyüzüne germesi istenen bir urgandır bahse mevzu. Dünyada yaşayan hangi insan gökyüzüne bir urgan germe kabiliyetine haizdir? Kaynak kişi tarafından yanıltılan Goethe intihara çağrı sözünü fazla düşünmeden dile getirmiş olmalı; bununla birlikte *Kur'an*'daki o yerde geçen humoru pekâlâ yakalamıştır.

Doğrudan doğruya *Kur'an*'dan aldığı ilham dışındaki hallerde de dolaylı olarak etkiler söz konusudur. Böylece bu şiir Hz. Âdem'in halkedilmesi –*Erschaffen und Beleben* (Yaratmak ve Canlandırmak)- esas itibariyle Hafız'ın mısralarından alınan ilhamla yazılmıştır; ancak burada da kaynak *Kur'an*, Sure 15, Âyet 26'dır. Goethe'nin sık sık müracaat ettiği George Sale ve Theodor Arnold'un tercümesinde bu âyet aynen şöyledir:

> "28, 29. Hani Rabbin meleklere, 'Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım, onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin' demişti."

Bununla birlikte *Cennet Kitabı* için *Kur'an* bitmez tükenmez bir ilham kaynağı teşkil ediyordu Goethe'ye, tıpkı *Notlar ve Tetkikler*'deki *Müstakbel Divan* bölümünün gösterdiği gibi. Goethe tarafından birçok kez zikredilen mucizevî at, *Burak*, Arapça *al-Burak* adlandırılmaktadır, burada fevkalâde önemli bir rol oynamaktadır; söz konusu bu at, üzerinde Hz. Peygamber olduğu halde, kadın suretinde ve kanatlı olarak resmedilmiştir. 4. Sure, 1. Âyetten mülhem kıssaya uygun olarak bu at ile Hz. Peygamber, malum gecede Ka'be'den Mekke'ye, oradan Kudüs'e ve

---

zaman anlamı şöyle olurdu: Peygamberin düşmanları, onun ilahî bir yardım almasından dolayı kızıyorlarsa, o zaman bir ip alıp gökyüzüne atsınlar ve bu şekilde yukarıdan bir yardımın gelip gelmediğini görsünler. (Şu eserin içinde: *Die Bedeutung des Korans*, Teil 17, 18; s.72. München 1992). (Yazarın Notu)

7 *Kur'an*'ın 12. Suresi'nin humor ve özel güzelliğine işaret edilmektedir; bu surede Yusuf kıssası anlatılmaktadır. Bu bilgileri benim Arapça hocam Dr. Muhammed El Badawi'ye borçluyum. Ayrıca Thomas Mann, Potifar'ın eşi dedikoducu bayan arkadaşlarına *Kur'an* mucibince verdiği şölen epizodunu Yusuf –tetralojisinde ele almış ve nükteli bir tarzda hikâye ederek anlatmıştır. (Yazarın notu)

oradan da yedi semavata götürülmüştür. Önceki bir bölümde Herder'in 1770/71 yıllarında iki yazısında Peygamberin Mirac'ı konusuyla meşgul olduğunu zikretmiştik. Hiç şüpheye mahal yoktur ki o zamanlar o ve genç dostu Goethe birlikte bu mevzuu konuşmuşlardır. Goethe bu kıssaya *Divan* çalışmaları esnasında J. v. Hammer'in *Fundgruben des Orients* (Bd. I. Wien 1809. s. 187, Nr. 359) başlıklı mecmuasında rastlamıştır. Burada Müslümanlar için farz olan günde beş vakit namaz da hikâye tarzında izah edilmektedir:

> Mirac'a yükseldiğim gece Peygamber Hz. Musa'yı gördüm. Uzun boylu, yapılı bir adam; perhizkâr birisi gibi kıvırcık saçları vardı. Hz. İsa'yı gördüm; orta yapıda bir adam, yüzü beyaz ve kırmızıydı, basit düz saçlıydı. Cehennem bekçisi *Malik*'i gördüm; hesap günü zuhur edecek *Deccal*'ı gördüm. O gün Allah bir alâmetle tecelli edecek; şüphe etmeyin ki o gelecek. [Başka bir haberci olan] Jus tekraren anlatıyor ki, Peygamber bu Mirac gecesi *Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. Musa, Hz. İsa* ve *Hz. İbrahim*'e rastlamış. Bu minval üzere hepsi ona hoş geldin demişler. Sonra Peygamber şöyle devam ediyor: Semavatın en üst katına yükseldik; öyle ki âlemlerin kaderini hiç durmaksızın sonsuz kader tahtasına yazan kalemin seslerini açık bir şekilde duyduk. Burada Allah benim halkım için 50 vakit namaz emretti; dönüşümde tekrar Hz. Musa'ya uğradım, bana, Allah'ın halkım için kaç vakit namaz emrettiğini sordu. Ben elli vakit dedim. Şimdi tekrar Rabbine geri dön ve halkının elli rekât namaza dayanamayacağını söyle diye mukabelede bulundu. [...] Böylece tekrar geri döndüm, ta ki elli vakit beş vakte ininceye kadar. Hz. Musa bana halkın beş vakit namaza dayanamaz dedi, tekrar geri dön ve Rabbine söyle. Rabbimin huzurunda utanırım, diye ona karşılık verdim. Böylece Hz. Musa'dan ayrıldım ve yoluma devam ettim, tâ ki *Sidretü'l-münteha*'ya gelinceye kadar. Orada yaprakları harikulade renklerde açan ilahî lotus ağacı parıldıyordu. Kumlar inci idi, yeryüzü misk.

Kur'an'daki Cennet tasavvurlarının Goethe'yi Şark'ın cennet diyarlarına götürdüğü mü söylenmek isteniyor? Kanatlı at Burak onun için Şark'a has bir Pegasus haline mi gelmiştir? Eğer böyleyse elbette isabetlidir. Fakat bu Goethe'nin *Kur'an*'la ilişkisi babında sadece daha az önemli bir bakış açısı olurdu. Zira Goethe'nin *Divan*'ının mukallitleri için geçerli olan, bizzat *Divan* şairinin kendisi için esaslı olarak tartışılmak durumundadır. Kaldı ki geleneksel Goethe literatürü en azından bunu şöyle ortaya koymaktadır: Zira onun *Hicret*[*Hicret* Şiiri]'i ile Şark'a kaçış, yani sadece bir maskaralık söz konusuymuş; daha doğrusu şair güya, Şark'a has motifleri kullanmak suretiyle yenilikler görmeğe hevesli okuyucuya egzotik tebdil-i kıyafetlerle enteresan görünmeye çalışmış. Esasında bu durum, USA da öğretim görevlisi olan Filistinli Edward Said'in *Oryantalizm* (Frankfurt/ Main 1981) başlıklı kitabında bir dizi 19. Yüzyıla ait Avrupalı yazarları egzotizm ile eleştirmesine benzer bir davranışa denk düşerdi. Oysa Goethe'nin kutsal kitap *Kur'an* ile karşılaştığında gösterdiği büyük saygı ve bir inanç tarzı olarak

İslam'a duyduğu derin alâka bu duruma karşıdır. *Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Tetkikler* bölümünde, yani *Müstakbel Divan* kısmında Goethe, *Kur'an* tetkik ederken derununda kendisini neyin harekete getirdiğini öylesine bir empatiyle, evet, tabiri caizse itiraf ve ikrar edercesine ortaya koyar; böylece bizzat kendisi yukarıda zikredildiği tarzdaki yanlış anlamaları esasen ortadan kaldırır. Goethe burada, *Kur'an* ile karşılaştığında önüne nasıl harikulâdelikler açıldığını, mutlulukla ve varlığının arttığını hissederek tasvir etmiştir: *Buch des Paradieses* (Cennet Kitabı) . Müslümanların dininin bu bölümü de birçok harikulâde yere maliktir; Cennet içinde Cennet ki insan burada kendi başına memnuniyetle dolaşmak ve gezinmek ister. Latife ve ciddiyet burada pek sevimli bir tarzda iç içedir; gündelik bir olay yükselmek ve en yukarılara intikal edebilmemiz için bize kanat bahşeder. Şairin, Hz. Muhammed'in mucizevî Burak'ına binmesine ve tüm gökyüzünü dolanmasına ne engel olabilirdi? *Kur'an*'ın tümüyle Hz. Peygambere nazil olduğu o ilâhî Kadir gecesini tazimkârane bir tarzda niçin kutlamamalıydı? Hatta buradan bazı kazançlar da elde edilebilirdi.

14. *Doğu Batı Divanı*'nda kader inancı ve tevekkül

YARATICI tarafından her şeyin önceden belirlendiği inancı Goethe'nin *Kur'an* hülasalarında olduğu gibi şairin mektuplarında ve *Gelebter Islam* (*Yaşanan İslam*) bölümünde şifahi olarak yaptığı açıklamalarda da kendini gösterir. *Doğu Batı Divanı*'nda da bazı determinist ifadelerin bulunmuş olması öyle şaşırtıcı değildir. *Hikmetler Kitabı*'ndan bir şiirle başlayalım:

Was machst du an der Welt? Sie ist schon gemacht.
Der Herr der Schöpfung hat alles bedacht,
Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise,
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise.
Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht,
Sie schleudern dich ewig aus gleichem Gewicht.

Ne yapıyorsun dünyada? O çoktan yapılıp bitti.
Hilkatin sahibi Allah her şeyi eksiksiz takdir etti
Talihin yolunu takip et artık, kısmetin belirlendi,
Bir kere yol başladı, tamamla seyahati.
Zira elem ve keder değiştirmez kaderi,
Ebedî savurur seni, bozarlar hep dengeni.

Başka vesilelerle olduğu gibi burada da "tılsımlar" dağıtan *Divan* şairi için mesele bir "denge" kurmaktır; ruhî bir itidal ve harmoniye ulaşmaktır. İşte bu "aynı denge"den, muhtemel bela önüne elem, acı, keder ve sıkıntı atıverir. Fakat eğer insan Allah'ın planlı bir şekilde yarattığına tamamen inanır, kader ve talihe güvenip kabullenirse ve önceden belirlenen hayat yolunu takip ederse, o zaman ruhî harmoniye, huzura ulaşmış olur; tıpkı İslam'ın dinî tasavvurlar marifetiyle müntesiplerine verdiği huzur gibi.

Aynı determinist inancı *Schenkenbuch* (*Sâki Name*)'deki Yaz Gecesi şiirinde şairin kendisine öğrettiğini çocuk tarzıyla tekrar eden Sâki de savunmaktadır:

Bir yıldızın büyük yahut küçük, parlak yahut çok az parlak olacağı ve her şey tamamıyla önceden belirlenmiştir. Bu inançla gökyüzüne bakarak çocuk, hocasına şöyle der (3. Kıta ve devamı):

Willst du, Herr, so will ich bleiben,	*Bey, istersen dışarıda kalayım,*
Warten außer diesen Zelten;	*Çadırların dışında beklerim;*
Ist die Nacht des Schimmers Herrin,	*Hafif parıltıları da örttüğünde gece,*
Komm ich gleich, es dir zu melden.	*Derhal gelir sana haber veririm.*
Denn ich weiß, du liebst, das Droben,	*Zirâ bilirim, sen yıldızlı semâyı*
Das Unendliche zu schauen,	*Seversin sonsuzluğu temâşâ etmeyi,*
Wenn sie sich einander loben,	*Yıldızlar ihtişamla birbiriyle yarışınca,*
Jene Feuer in dem Blauen.	*Maviliklerde yanan kızıllık oluşunca.*

Burada yıldızlı bir gökyüzünde gösterilmekte olan kader, kuşların hayatına da hâkimdir: İster büyük ister küçük olsun, buna karar veren ilahî kaderdir. Her şey o ulvî iradeye bağlıdır:

Denn vor Gott ist alles herrlich	*Allah indinde her şey muhteşemdir*
Eben, weil er ist der Beste;	*Şu sebepten ki O iyilerin en iyisidir;*
Und so schläft nun aller Vogel	*Ve şu anda bütün kuşlar uykudadır,*
In dem groß und kleinen Neste.	*Hepsi küçük ve büyük yuvalarındadır.*
Solches hast du mich gelehret,	*İşte bana böyle öğrettin,*
Oder etwas auch dergleichen;	*Yahut da buna benzer biçimde;*
Was ich je dir abgehöret,	*Senden her duyduğum benim,*
Wird dem Herzen nicht entweichen.	*Kalbimde kalacaktır eminim.*

Şairin "sâki"ye öğrettiği şey, İslamî inanışa göre dünyada her şeyin önceden belirlendiğidir. Her şeyin kaderinin Allah tarafından tayin edildiği şuuru Sâki'ye bir emniyet ve esenlik hissi verir. Burada tekrar Goethe'yi duygulandıran esaslı bir "İslamî" varoluş hissi çocukça bir taklit formunda dile gelmektedir.

Şaşırtıcı bir şekilde Alman şair, aşağıdaki şiirde, Fars şiirinin çığır açıcı şairi Firdevsî'ye de İslamî meselelerde akıl öğretmeği elden bırakmaz:

O Welt! wie schamlos und boshaft du bist!
Du nährst und erziehest und tötest zugleich.

Ah dünya! Ne kadar garazkâr, ne kadar utanmazsın!
Beslersin, eğitirsin ve ardından öldürürsün.

Alman şairin Firdevsî iktibasıyla karşılaşması kaderin bir işaretini ihtiva etmektedir ki, bu, fevkalâde İslamî mizaç ile uyuşum içerisindedir:

Nur wer von Allah begünstigt ist,
Der nährt sich, erzieht sich, lebendig und reich.

Yalnız Allah'ın himaye ettiği kişi,
Besler ve eğitir kendini, zengin ve zindedir.

Sıkıntı Kitabı'nın bitişini teşkil eden aşağıdaki şiir İslam'ın kader inancının bir tür ilanıdır:

Timur *spricht*

Was? Ihr mißbilliget den kräftgen Sturm
Des Übermuts, verlogne Pfaffen?
Hätt Allah mich bestimmt zum Wurm,
So hätt' er mich als Wurm geschaffen.

Timur der ki

Ne? Cesaretin güçlü fırtınasını mı,
Beğenmiyorsunuz, yalancı mollalar?
Allah beni solucan yapmayı dileseydi,
Elbette solucan olarak yaratırdı beni.

Timur'un argümanları İslamî inanışa tamamen uygundur; ister dünya fatihi, ister bir solucan olsun, Allah'ın bilinmeyen takdiriyle her yaratık ne ise o olur. *Divan*'da Timur, Napolyon'u işaret eden gizli bir şifredir. Maamafih Goethe kendini de düşünmüştür; çünkü el yazısının okuma şekli –*Timur* yerine *Hatem*- buna işaret etmektedir. *Notlar ve Tetkikler* bölümünde söylediği üzere *Buch des Unmuts* (*Sıkıntı Kitabı*) da şairin *"can sıkıntısına, keyifsizliğine, bilhassa engelleyici, düzensiz işine bu tarzda bir soluk kazandırmaya gayret ettiği"* yerdir. "Papazlar" ifadesi sadece ruhanî muarızlara yöneltilmiyor.[1] Bununla başka iktidar hırslı, dar kafalı gruplar da kastedilmiş olabilir. Bu kişiler şaire hayat tarzını yahut ne yapması gerektiğini telkin etmek istiyorlardı; tıpkı *Farbenlehre* (*Renkler Teorisi*)'nin muhalifleri gibi ona hayatı zorlaştırmak ve bu suretle onu bir polemiğin içine sürüklemek peşindey-

[1] İnsan –tıpkı *Hikmetler Kitabı*'ndaki "Papaz zümresine çare ne?.." şiirinde olduğu gibi- Goethe'nin Romalı din değiştiren muarızlarını, bu istikametteki ressamları Friedrich Schlegel, Zacharias Werner ve Graf Stolberg gibi şairleri yahut yeni tabiat filozofları arasındaki mistikleri akla getirebilir. Bununla birlikte Goethe "Pfaffen" (Papaz zümresi) tabirini sadece birbirini destekleyen meslek gruplarına teşmil etmektedir. Burada *Zahmen Xenien* şiirleri, Yedinci Bölüm, 250'nci mısrada mevzubahis edilen "Philister-Pfaffen" (Ahlak bekçisi-Papaz zümresi) yahut "zevk-i selim sahibi- Papaz zümresi" akla gelebilir.

diler. Baş muhaliflerden birisi, hesaplanmış gibi Christoph Heinrich Pfaff[2] idi. Görülüyor ki *Divan* şairi, *Sıkıntı Kitabı(Buch des Unmuts)*'nda gerçi Timur'un kendine güven ve cesaretiyle ortaya çıkıyor ve kaderin onu bir solucan yapmadığına işaret ediyordu. Fakat alışıldık bir şekilde bu inançla birleşmiş olan dindarâne tevekkül anlayışı burada görülmemektedir.

Buna karşılık *Mecazlar Kitabı(Buch der Parabeln)*'nda birçok şiir bulunmaktadır ki bunların esasını kader inancı ve teslimiyet birleşimi oluşturur. Bu kitabın mecazlarının ekserisi, şairin bizzat asıl anlamıyla "İslamî" olarak karakterize ettiği kategoriye aittirler. Bunlar hakkında, *Notlar ve Tetkikler* bölümünün *Müstakbel Divan* kısmında şöyle der:

> Bunlar, anlaşılması imkânsız, tetkiki nâmümkün olan Allah'ın karar ve hükümlerinden meydana gelen harikulâde davranış ve teslimiyet tarzını temsil ederler; bunlar asıl İslam'ı ve kesinlikle Allah'ın iradesine bağlılığı ve hiç kimsenin kaderinden kurtulamayacağını tasdik eder ve öğretirler.

Bu vasıflandırma şu şiirler için geçerli olsa gerektir: "Gökyüzünden azgın denize bir damla düştü", "Bülbülün Gece Terennümü", *Keramet İnancı*, "Midyeden çıkan inci", "Bir Kayserin iki veznedarı", "Yeni tencere kazana dedi ki" ve de ""Küçük ve büyük tüm insanlar". Bu şiirlerden birinde yahut diğerinde bu yahut şu tarzda alçakgönüllülük tavsiye ediliyor ve övülüyorsa, o zaman bu tabii olarak *"mutlak surette Allah'ın iradesine teslimiyet"* göz önünde bulundurulduğundandır. *Notlar ve Tetkikler* bölümünün *Mecazlar Kitabı* kısmında Goethe, "tarafımızdan sunulan[Mecazlar]'ın neye göre düzenlenmesi gerektiğini" anlamasını "yegâne okuyucu"dan bekler. Bu talepte de bariz bir şekilde, İslam'ın asıl öğretisine gizli bir ima vardır. Bu, zikredilen tüm mecazlarda meselenin özü olarak okunabilir; ve bu, Goethe'nin kadere teslimiyet öğretisini geçerli kılmayı ne kadar önemsediğini gösteren birçok delil arasında bir delildir. Goethe, dönüp dolaşıp tekrar bu konuya gelir; insan, Goethe'nin ileri yaşında İslam'ın esas öğretisini pozitif bir perspektiften gördüğü intibaına kapılır.

Goethe'nin *Mecazlar Kitabı(Buch der Parabeln)*'nın girişindeki ilk şiir, mutlak teslimiyet davranışı için bir numune teşkil eder; burada "hiç kimsenin mukadderatından kaçamayacağı" fikri verilmektedir. Bu şiir Goethe'nin not ettiği ilk anahtar kelime *"Perlendemuth"* (*Mahviyet İncisi*), Wiesbaden'da tuttuğu defter için seçtiği başlıksa *"İnanç İncisi" (Gläubige Perle)*. Bunu ilgili ilhamı Goethe, Şeyh

---

2 *Farbenlehre(Renkler Teorisi*, 1816/17)'nin "Eski Mukaddimesi"nin zeylinde Newton taraftarları bağlamında "Papaz zümresinin batıl itikatlarından söz edilir. "Papalık" ve "papaz soyu" gibi kelimeler bu bağlamda ortaya çıkarlar." İşaretler ve sayılar marifetiyle yanılgıları hakikate dönüştürdükleri yönünde asılsız iddialarda bulunan papalığa karşı tezlerimi bundan çok yıllar önce ilan ettim. Fakat bu papaz soyunun sun'î atikliği benim teşebbüsümün genel tesirine engel olmayı başardı."

Sadî'nin Fransızca, Latince ve Almanca bir tercümesinde rastladığı parabolden almıştır.

Vom Himmel sank in wilder Meere Schauer
Ein Tropfe bangend, gräßlich schlug die Flut;
Doch lohnte Gott bescheidnen Glaubensmut
Und gab dem Tropfen Kraft und Dauer.
Ihn schloß die stille Muschel ein.
Und nun, zu ewgem Ruhm und Lohne,
Die Perle glänzt an unsers Kaisers Krone
Mit holdem Blick und mildem Schein.

Azgın denize sağanakla birlikte gökten
Dehşet içinde bir damla düştü.
Med zamanıydı, kuduruyordu deniz;
Lâkin Tanrı ona sebat ve gayret bahşetti
Ve o damlaya güç ve dayanıklılık verdi,
Sessiz bir sedef onu koynuna alıverdi.
Ve şimdi, bunun ebedî şan ve nam bedeli,
Krallarımızın taçlarında parıldamaktadır
Hoş parıltısı ve zarif görüntüsüyle.

En tehlikeli durumlarda dahi İslamî itimat ve teslimiyet fikri kadere imandan kaynaklanır; eğer böylesine bir güven durumu dengelemeseydi, o zaman burada kendi aczinin şuuruna varmak çok ezici ve etkileyici olurdu. Esasen bu şiir iyi bakıldıkta dünyanın uzak bölgelerinden bir inanç incisi gibi görünmektedir. Buna rağmen bu İslamî mecazda *Divan* şairinin şahsî bir ifadesi bahis mevzuudur. Bu yüzden hatırlamak mecburiyetindeyiz ki Goethe, şiir ve şairler hakkında bir şeyler söylemek üzere bu inci mecazını seçmiştir. Başka bir parabolde de açıkça bu durum söz konusudur: *"İnci midyeden dışarı çıkmakta..."*, burada da *Divan* şairinin bizzat kendi problemleri dile gelmektedir. Züleyha'ya yazdığı bir aşk şiirinde de Goethe aynı şekilde *"şairâne inciler"*den bahsetmektedir. Züleyha'nın ateşli heyecanının *"korkunç dalgaları" Divan* şairinin *"hayatının ıssız kıyılarına"* atıverir incileri. Züleyha şiirlerini o, *"sade midyenin içerisinde olgunlaşmış/Allah'ın yağmur damlaları"* olarak tavsif etmektedir. İslamî paraboldeki *"sessiz midye"* metaforu, benzeri bir şekilde kendi tecrübesine işaret etmektedir. Ekâbirlik değil, bilakis *"mütevazı inanç cesareti"* Allah tarafından ödüllendirilmektedir; şunu ilave etmeliyiz ki "hayatın bir kazancı" olarak damla inciye, "poetik inciye" dönüşmeli, "dalga" ile "kıyı"ya atılmalıdır; tıpkı başka bir *Divan* şiirinde bu konunun ilave bir varyasyonunda zikredildiği üzere.

Bu İslamî paraboldeki Goethe'ye has *"inanç cesareti"* deyimi, şairin yaşlılık yıllarında da aynı iyimser görüşünü temsil eder, tıpkı gençlik döneminde bu deyimin onun temayülünü belirttiği gibi. Bu, söz gelimi bir denizci olarak genç Goethe'nin mecazî bakımdan kendi portresini verir; Goethe ki, bir denizci olarak "başarısızlıkta yahut karaya çıkarken de Tanrı'ya güvenirdi"[3] yahut 1777 yılında kaleme aldığı *Lila* başlıklı lirik dramındaki bir şiirinde şöyle demektedir:

Bütün güçlere
Onlara karşı kendini muhafaza için[...]
Orduyu çağır
Tanrıları çağır.

Esas itibariyle, İslamî parabolde mevzu edilen *"azgın denize yağan sağanaktan"* kendini kurtaran inci mecazında beyan edilen, aynı *"inanç cesareti"*dir. Bu ifade tarzı *Fırtına ve Atılım* (*Sturm ve Drang*) dönemindekinden biraz farklıdır. Genç Goethe'de de mevcut olan Allah'a böylesine güven, her şeyden evvel sonraki yıllarda dinî umut, sessiz ve açık bir tarzda İslamî "teslimiyet"e bir atıf tarzında dile gelmiştir.

Yaşanan İslam bölümünde, *Divan* şairinin nasıl bir ısrarla Allah'ın iradesine tâbi olmayı tavsiye ettiği gösterilebilmişti. Orada Goethe'nin birçok mektubuna atıf yapılmıştı; Goethe bizzat *"İslam'da yaşıyor ve ölüyoruz hepimiz"* şeklindeki kendi mısraına istinat etmektedir. Bu mısraı biz bu bölüme de motto olarak aldık; şimdi *Hikmetler Kitabı*(*Buch der Sprüche*)'ndaki o dörtlüğü –bu mısra onun son mısraıdır- tam olarak iktibas etmek istiyoruz. Burada Goethe İslamî teslimiyet/tevekkül düşüncesini bir uyarıyla birlikte genel tolerans fikriyle birleştirmiştir:

Närrisch, daß jeder in seinem Falle
Seine besondere Meinung preist!
Wenn Islam "Gott ergeben" heißt,
In Islam leben und sterben wir alle.

Ahmaklıktır, herkesin kendi takdirince,
Kendi fikrini övüp yüceltmesi!
Eğer İslâm "Tanrı'ya teslimiyet" demekse,
İslâm'da yaşıyor ve ölüyoruz hepimiz.

---

3 1776'daki *Deniz Seyahati*'nde ("Uzun günler ve geceler...") son mısra şöyledir: "Gene de o erkekçe dümendedir;/Rüzgâr ve dalgalar gemiyle oynamaktalar/Rüzgâr ve dalgalar kalbiyle oynamazlar onun/Hâkim olarak bakmakta o, öfkeli derinliklere/Güvenir, başarısız yahut karaya çıkarı/Kendi tanrılarını."

Hikmetler Kitabı'ndaki bir çift mısrada da bu teslimiyet/ tevekkül vardır; bunu son örnek olarak burada takdim ediyoruz:

Prüft das Geschick dich, weiß es wohl warum:
Es wünschte dich enthaltsam! Folge stumm!

Bir sebebi vardır elbet, sınıyorsa seni kısmet:
Kanaatkâr olmanı ister! Sen sessizce takip et!

Goethe bu hikmetli sözü *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları* başlıklı romanının ilk baskısında tesadüfen bir motto olarak kullanmamıştır. Bu romanda muttasıl "feragat, perhiz, kanatkârlık" tavsiye edilmektedir. Tamamıyla Goethe'nin bu yaşlılık romanında, kastedilen anlamda bu beyit kanaatkâr olmayı teşvik eder. Demek oluyor ki kaderin mahrum ettiği bir şey arzu edilmemelidir; kadere karşı gelinmemelidir; tam aksine eğer kader birisini bir "bela/imtihan" ile deniyorsa, bu, memnuniyetle kabul edilmelidir.

15. *Doğu Batı Divanı*'nda iyilik ve ihsan

23 YAŞINDAKİ genç Goethe'nin *Kur'an*'dan seçmeler yaparken sadaka vermeyi teşvik konusuna bilhassa dikkat ettiğini hatırlıyoruz. Bu konu yetmiş yaşındayken yayınladığı *Divan* şiirlerinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Çoğu durumlarda Goethe, İslam'ın şefkat çağrısına iştirak eder; ancak İslam'ın bunu hangi maksatla dikkatlere sunduğu ile, yani Goethe'nin ihsan çağrısıyla bir alakası yoktur.

Hiçbir yerde Goethe'de Cennet vaadi ve beklentisi şeklinde ticarî maksatla iyilik ve ihsan etme konusunda bir beyan yoktur. *Divan* şairi, derhal yerine getirilmeyen hiçbir vaad ve taahhütte bulunmaz. İhsandan doğan "kazanç", Goethe nezdinde iyi bir iş yapma hissinde yahut Goethe'nin ifadesiyle, *"ihsan etme hazzı"* icabınca yapılmasında saklıdır. Ona göre ihsanda bulunan, mükâfatını bu dünyada alır: hiç beklenmedik bir tarzda ihsan eden, ihsan olunana dönüşecektir. *Murakabe Kitabı* (*Buch der Betrachtungen*)'ndan bir örnek verilecek olursa: Burada şair, kendine ihsan eden elden bir şeyi "kabul etme" esnasında şükranla açılan bir elin jestine dikkatleri çekmektedir. Hiçbir şey bu "zarif hareket"ten daha sevimli olamaz. Burada ihsan eden, gördüğü ve hissettiği vasıtasıyla, bu hayırlı işin gerçekleştiği an manevi mükâfatını almış oluyor; insandan insana insanı mutlu eden o temas esnasında, ellerin ve gözlerin karşılaşması ve selamlaşması ânında:

Lieblich ist des Mädchens Blick, der winket;
Trinkers Blick ist lieblich, eh er trinket,
Gruß des Herren, der befehlen konnte,
Sonnenschein im Herbst, der dich besonnte.
Lieblicher als alles dieses habe
Stets vor Augen, wie sich kleiner Gabe
Dürftge Hand so hübsch entgegen dränget,
Zierlich dankbar, was du reichst, empfänget.
Welch ein Blick! ein Gruß! ein sprechend Streben!
Schau es recht und du wirst immer geben

Genç kızların göz kırpması pek hoştur,
Mestâne bakışlar da pek hoştur, ama içmeden evvel,
Bir Bey'in selâmı,
Sonbaharı aydınlatan güneş ışığına eştir.
Bütün bunlardan daha hoş olanı ise
Sana küçük bir armağan gibi uzanan
Muhtaç eli göz önünde bulundurmalı,
Verirken de alırken de nazikçe müteşekkir olmalı.
O ne müthiş bakıştır! Bir selâmdır! Dillenmiş bir gayrettir!
İyi bak! Devamlı ihsan edeceksin esirgemeden...

Bu hikmetli şiirin bitişiğinde iyilik ve ihsana davet eden başka bir şiir daha vardır; bununla Goethe, İran şairi Feridüddin Attar'ın *Pendname* (*Öğütler Kitabı*) başlıklı kitabına yaklaşmaktadır. Bu şair, hayattayken iyilikleri bizzat kendi eliyle yapmanın önemi konusunda ikazda bulunmuştu. Goethe, bu örneğin saikını esas alarak, bu *"dünyaya has"* bir perspektif daha ilave edip genişletir. Şöyle ki, servetini başka insanlarla paylaşmak suretiyle elde edilen haz ve memnuniyet, onu ölümden sonrasına ayırıp saklamaktan kazançlıdır:

Und was im Pend - Nameh steht,	*Pendnâme'de yazılanların hepsi*
Ist dir aus der Brust geschrieben:	*Senin sînenden yazılmıştır:*
Jeden, dem du selber gibst,	*İhsanda bulunduğun herkesi,*
Wirst du wie dich selber lieben.	*Kendin gibi seveceksin.*
Reiche froh den Pfennig hin,	*Neş'eyle sun her kuruşu,*
Häufe nicht ein Goldvermächtnis,	*Bir altın mirası yığma,*
Eile freudig vorzuziehn	*Şimdiki hâli tercih et,*
Gegenwart vor dem Gedächtnis.	*Hâfızana güvenmektense.*

Belirti niteliğindeki iki kelime –*"memnuniyet"* (5. mısra) ve *"neşe"* 7. mısra) şiirin mısralarındaki vurguyu belirler. Bu mısralar, Spinoza'nın *Etik* başlıklı kitabındaki sevinç, neşe (*laetitia*) kelimesinin önemini hatırlatırlar. Orada zihni güçlü insanın karakteristiğidir bu kelime: *"İyi davranmak ve neşeli olmak"* (*bene agere et laetari*).

Son olarak burada iktibas edilen her iki şiirin yayınını Goethe, *Gaben der Milde* (*Hayırseverlik Vergisi*) başlıklı eserinin Berlinli editörüne, oradan elde edilecek geliri de *"yardıma muhtaç savaşçılara"* bırakmıştır. Bu şiir 1817 yılında, orada *"Wonne des Gebens" "İhsan Etmenin Hazzı"* başlığıyla neşredilmiştir. *Doğu Batı Divanı*'nda artık yayınlanmayan bu başlık, şu güzel kısa formülü içerir ki, bununla yukarıda gündeme getirilen mesele cevaplanmış olur. Şair hayırsever bağışçılara

hangi "mükâfat"ı öngörmektedir? Peygamberin yaptığı gibi öbür dünya Cennetindeki hazları ve zevkleri değil, bilakis bu dünyadaki *"İhsan etme hazzı"*nı.

Hikmetler Kitabı(Buch der Sprüche)'nda tekrar be tekrar hayırseverlik konusunda ikazlar bulunmaktadır; bunlarla Goethe gerçi *Kur'an*'a yaklaşmak ve bağlanmak ister, ancak tipik bir tarzda diğer perspektifleri de ilave etmek ister. Bu perspektifler marifetiyle yukarıda ifade edilen, daha da güçlendirilmiş olur. *Divan* şairi şunu arzu etmektedir: İyi, bizatihi iyi olduğu için yapılmalıdır, yoksa herhangi bir maksada matuf olarak değil. Burada tüm ticarî tutumlardan bağımsız bir fazilet/ahlâk açığa çıkmaktadır. Hayatta her şey fanî olduğundan insan ne kendisi ve ne de çocukları için burada bir kâr elde edebilir. Tıpkı önceki hikmetlerde olduğu üzere, burada da şimdiki zamanın ve pek değerli ân'ın değeri vurgulanmaktadır:

Gutes tu' rein aus des Guten Liebe!	*Sırf iyilik uğruna iyilik yap!*
Was du tust, verbleibt dir nicht;	*Yaptıkların yanına kalmaz;*
Und wenn es auch dir verbliebe	*Sana kalsalar dahi onlar,*
Bleibt es deinen Kindern nicht.	*Çocuklarına kalmazlar.*

Tabii bununla hayır işleri mevzuu Goethe için bitmiş değil. Geçmiş hikmetlerde hayattayken ihtiyaç duyulduğunda bağış ve ihsan etmenin önemi vurgulanıyor ve dünyevi şeylerin fanîliği göz önünde bulundurularak "şimdiki zaman" hatırlatılıyorsa, o zaman son olarak bahis mevzuu edilen hikmet şiirinin başlangıç mısraını tekrar eden gelecek dörtlük de enteresan bir varyasyonu gösterir. Burada öncelikle ân'ın takdiri söz konusu değil, bilakis ihsanda bulunanların tabiatlarının icabı olan ahlâkî davranışın etkilerinin devamı mevzubahistir. Hayır işleri yapanların yaşadıkları hayat, dünyadaki mal ve varlıklar gibi yok olup gitmek durumunda değildir. Hatta bizzat kendi çocukları böylesine ahlâkî iyiliği kabul etmek ve devretmek istemeseler de, o zaman hayırseverlerin bu davranışının buna rağmen gelecek nesillere faydası dokunabilir. Onların düşünce tarzları ve zihniyetleri tevarüs edilebilir ve mirasçıları için uğurlu gelebilir. Bu hayat düsturu fevkalâde güçlü bir tarzda, Goethe'nin *İthaf* (*Zueignung*) başlıklı şiirindeki *"Başkası için içimde asil bir iyilik inkişaf ediyor"* mısraını hatırlatır. Şöyle ki bu şiir, bütün eserlerinin başına koyduğu bir şiirdir:

Gutes tu rein aus des Guten Liebe!	*Sırf iyiliğe sevginden iyilik et!*
Das überliefre deinem Blut.	*Nesline de bunu aşıla!*
Und wenn's den Kindern nicht verbliebe,	*Semeresini çocuklar görmezse,*
Den Enkeln kommt es doch zu gut.	*Torunlara dokunur faydası elbet.*

Hikmetler Kitabı'ndaki iyilik ve hayır işleri temasının başka bir varyasyonu için ilhamını Goethe, şerhlerin de kaydettiği üzere, *İncil* ve İslamî geleneğin her ikisinden de alıyordu. Kendinin pek önemsediği H. F. von Diez'in tercüme ettiği *Kabusname* başlıklı kitapta şair, yeniden şu atasözüne rastlar:

> Bir iyilik yap, ekmeğini suya at, balık bilmezse Halik bilir elbet. [Türkçe'deki doğru söyleyiş budur: "İyilik yap, denize at; balık bilmezse Halik bilir" S.Ö.]

Diez, "Arapça'daki bu atasözünü" şöyle şerh ediyordu:

> Süleyman [...] on birinci bölümün ilk hikmetli sözünün geçtiği yerdeki vaazında, 'ekmeğini suya atıver, nereye gideceğini ve kime faydası olacağını takdire bırak [...]; zira bizzat yaptığın bu iyilik ve hayrın ecrini Allah verecektir' der.

Bu metnin yorumu üzerine bir bilginler münakaşası oldu; bu münakaşa Goethe'nin şu şiiri yazmasına sebep oldu ki burada o, Diez'in şerhinin bir bölümünü almak suretiyle onun kanaatini paylaştığını ifade etmiştir:

Was willst du untersuchen,	*İyilik ve lûtfun nereye gittiğini,*
Wohin die Milde fließt!	*Niçin araştırıyorsun durmadan!*
Ins Wasser wirf deine Kuchen;	*Sen pastanı suya bırak da bak,*
Wer weiß, wer sie genießt!	*Kime nasip olur tadına bakmak!*

"İyilik ve lütuf" burada aşağı yukarı kelimenin eski anlamıyla cömertlik demektir; mecazî anlamda cömert bir karakterden dolayı sadaka vermek demektir. Burada "pasta" ile tabii evvela pideye benzer bir ekmek kastedilmektedir. Çok eski zamanlarda ön Şark'ta ekmek yerine hani pek tabii olarak suyun yüzünde yüzebilen bu pide yahut lavaş yeniyordu. Bunun da ötesinde Goethe mecazî anlamda "pasta" ile kendi şiirlerini kasdetmektedir ki o, insanlara bu şiirleri hediye etmektedir. Onun nezdinde de bu *"gelişigüzel bir iyilik ve hayır"* örneğidir. Fakat Diez, dinî geleneği müteakiben, iyilik ve hayrın "ecrini/karşılığını Allah verir" derken, bu önemli fikir Goethe'de yoktur. Aynı şekilde, dörtlüğündeki verdiği mesaj tamamen şairin yaşadığı hayat tarzına uygundur. Dostu Zelter'in 19 Temmuz 1828'de kaleme aldığı bir mektubunda ifade edilen *"Ancak vermek yaşamak demektir"* sözü tamamen Goethe örneğinden alınmışa benziyor.

16. *Doğu Batı Divanı*'nda Monoteizm

GENÇ GOETHE'nin Peygamber Hz. Muhammed'in şahsiyetine duyduğu hayranlık ve ona karşı beslediği derin saygı, her şeyden evvel onun hayırlı işlerini kabul ve yine onun Allah'ın birliği öğretisini yani tevhit inancını saf bir şekilde tebliğ etmiş olmasına istinat etmektedir. *Notlar ve Tetkikler*'de Goethe, Hindistan'ın fethedilen bölgelerine İslam'ı yerleştiren ve orada hâkim olan çoktanrıcılığı kökten yok eden Müslüman hükümdar "Gazneli Mahmud" ile alakalı bölümünde monoteizmi Goethe düşüncesi için oldukça manidar ve kayda değer bir gerekçeyle över:

> Bir tek Allah'a inanç daima ruhu yüceltici bir etkiye sahiptir; çünkü bu, insanı kendi iç birliğine götürmektedir.[1]

Monoteizmin bilhassa akılda kalabilecek savunması, *Divan*'ın metruk mısraları arasındaki şu şiirde bulunmaktadır: *"Şirin çocuk, inci dizilişi..."* Bu şiir bizim aşağıdaki mütalaalarımızın merkezini teşkil etmekte; çünkü Allah'ın birliği inancı bakımından şair, tamamen İslamî görüş açısından konuşmaktadır. Daha göreceğimiz üzere, Goethe'nin genç Katolik dostu Sulpiz Boisserée şaire, bir dargınlığa ve alınganlığa sebebiyet verebileceğinden dolayı bu şiiri reddetme tavsiyesinde bulunmuştur. Zira Goethe bu şiirde kararlı bir şekilde Peygamberin

---

[1] Hans Pyritz, Riemer'in not ettiği Goethe'nin şu beytinde istihzalı bir ifade görmektedir: »Was der Mensch als Gott verehrt, / Ist sein eigenstes Innere herausgekehrt« [İnsanın Tanrı olarak ihtiram ettiği/Özünün dışa vurmasıdır ancak] (Vgl. Hans Pyritz: *Goethe-Studien*, Köln 1962, s. 136.) Burada Pyritz şunu idrak etmeliydi ki Goethe bununla sadece kendi *umumî inanç ve itikadını* formüle etmektedir. Başka bir yerde Pyritz bizzat Goethe'nin 1815 yılında C. H. Schlosser'e yazdığı bir mektubundan şunu iktibas etmektedir: "a. Tabiatta var olan herşey öznede vardır./y. ve biraz bunun ötesindedir. /b. Öznede var olan her şey tabiattadır/ z. ve biraz bunun ötesindedir. b, a'yı idrak edebilir; fakat y, sadece z vasıtasıyla sezilebilir. Bu şekilde dünyanın dengesi ve bizim içerisinde yaşadığımız hayat çevresi oluşmaktadır. Bütün halklar, dört unsuru bir arada tutan varlığı Allah olarak adlandırmaktadır." Aynı şekilde *Divan*'a ilave olarak kaleme alınan şu beyit de istihza olarak anlaşılmamalı: "Kendini bilen Rabb'ını bilir." (Yazarın notu)

safında yer almıştır; Peygamber, Hıristiyanlığın aksine saf monoteist bir Allah inancını tebliğ etmiştir. Hz. Muhammed burada tekrar, üç hak dinin atası olan Hz. İbrahim'e istinat etmektedir. Onun açıkladığına bakılırsa, Hz. İbrahim çoktan Müslümandı.[2]

"Şirin çocuk, inci dizilişi..." şeklinde devam eden dördüncü kıtadaki monoteizm savunmasında Goethe, sadece *Ahd-i Atik*'e yaklaşmakla kalmaz, bilakis *Kur'an*'a da yaklaşmaktadır. Keza o, 13. Mısra ve devamında şöyle beyan etmektedir:

Abraham, den Herrn der Sterne Hat er sich zum Ahn erlesen; Moses ist, in wüster Ferne, Durch den Einen groß gewesen.	*İbrahim, yıldızların Rabbini, Ceddi olarak seçiverdi, Musa, uzak çöllerde, Bir Rabbi ile büyük oldu.*
David, auch durch viel Gebrechen, Ja, Verbrechen durch gewandelt, Wußte doch sich los zu sprechen: Einem hab' ich recht gehandelt.	*Davud, birçok hastalıkla, Evet, cürüm ile bu hale geldi, Ama günahını affettirmeyi bildi: Allaha'a dürüst davrandım.*

"Yıldızların Tanrısı" ifadesi tabii olarak I. Musa 15, 1+5'i düşündürmektedir: *"Bu şeylerden sonra, Rüyada Abrama RABBİN şu söz geldi: Ey Abram, korkma; ben sana kalkanım, senin çok büyük mükâfatınım. [...] Ve onu dışarıya çıkarıp dedi: Şimdi*

---

[2] Krş. Rudi Paret, *Islam und Christentum.* In: *Die Welt des Islam und die Gegenwart.* Hg. von Rudi Paret. Stuttgart 1961, s. 193 ff.: "Bu üç kardeş dinin en genci olan İslam için Peygamber [...], imtiyaz hakkı talep etmektedir. O bunu tartışılabilir bir zeminde, fakat kendi taraftarları için inanılabilir bir tez olarak yapmakta, daha doğrusu Mekke'deki Kâbe'nin evvelden Hz. İbrahim tarafından temizlendiğini, monoteist bir ibadete vakfedildiğini savunmaktadır. Böyece, buna göre Hz. Muhammed, sadece Hz. İbrahim'in temsil ettiği gerçek dini ve ibadeti yeniden tesis ettiğini söylemektedir. Sure 3, 65-68/ 58-61: "Ey kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz. Oysa *Tevrat* da, *İncil* de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz? İşte siz böyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız. Ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz. İbrahim ne Yahudi idi ne de Hıristiyan. Fakat o, hanif (Allah'ı bir tanıyan, hakka yönelen) bir müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi. Şüphesiz, insanların İbrahim'e en yakın olanı, elbette ona uyanlar, bir de bu peygamber (Muhammed) ve mü'minlerdir. Allah da mü'minlerin dostudur." Sure 9, 29-23: Yahudiler, "Üzeyr Allah'ın oğludur" dediler. Hıristiyanlar ise, "İsa Mesih Allah'ın oğludur" dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar! (Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır."

göklere bak, ve eğer yıldızları sayabilirsen, onları say. Ve ona dedi: Zürriyetin böyle olacaktır." Bununla beraber az evvel gördük ki Goethe gençlik yıllarında, *Kur'an*'dan seçmeler ve alıntılar yaparken ve Muhammed trajedisini tasarlarken fevkalâde etkilenmiş ve hatta *Kur'an*'da o bilinen kısımdan (Sure 6: Bakara, Âyet 74-79) ilham ile bir ilahî yazmıştı. Bu ilahîde İbrahim'in yıldızlı gökyüzüne bakarak gerçek Allah'ı fark etmesi tasvir edilmektedir. Hz. Muhammed Hıristiyanlara, Allah'ın birliğini idrak etmedikleri, yani Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak beyan etmek suretiyle monoteizmin en temel gerçeğine karşı günahkâr oldukları yolunda bir serzenişte bulunmaktadır. Goethe'nin 1811 yılında neşredilen *Fundgruben des Orients*'in ikinci cildinde Josef v. Hammer'in tercümesinden tanıdığı *Kur'an*'ın 112. Suresi'nde (İhlas Suresi) şöyle denmekteydi:

Bismillahirrahmânirrahîm

1. De ki: "O, Allah'tır, bir tektir."
2. "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.)"
3. "Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (Kimsenin çocuğu değildir)."
4. "Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."

Goethe'nin Allah tasavvuru burada Müslümanların Allah anlayışıyla örtüşmekteydi[3]; Goethe, Hz. İsa'nın da "bir tek Allah'a" iman ettiğini vurguluyordu.[4] Burada Goethe Hıristiyanların haçına karşı dikkat çekici şekilde bir düşmanca tavır içerisindeydi; şiirde mevzubahis edilen sevgili[5] şair tarafından kendisine hediye edilen inci dizili zinciri bu haçta taşıyordu:

---

[3] Goethe *Fundgruben des Orients*, Bd. 2 (1811)'de Hammer'in *Kur'an* tercümesinde Hz. Isa'nın Allah karşısında kendinin Allah'ın oğlu olduğunu reddettiği bir yer bulur (Sure 5, Âyet 116-117): Allah kıyamet günü şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?" İsa da şöyle diyecek: "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilensin." "Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbim, sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit idim. Ama beni içlerinden aldığında, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen her şeye hakkıyla şahitsin."

[4] Krş. Eckermann, *Gespräche mit Goethe (Goethe ile Konuşmalar)*, 28 Şubat 1831 (*Şiir ve Hakikat*, IV. Bölüme dayandırılmaktadır): Hz. İsa, bizzat kendi içinde mükemmellik olarak hissettiği bütün sıfatları yüklediği *yalnız bir Tanrı* düşünüyordu. Bu Tanrı'nın, tıpkı kendisi gibi güzel iç varlığı, tüm iyiliklere ve sevgiye tamamıyla müsaitti. Öyle ki iyi insanlar güvenerek ona teslim olur ve yukarıyla en sevimli irtibatı kendi içlerinde kavrarlar.

[5] Krş. Momme Mommsen, "Abraxas". Şu kitabın içinde: M. M., *Studien zum West-östlichen Divan*. Berlin 1962, s. 139-152 (Şiir hakkında: "*Sevimli çocuk, o dizili inciler...*"). Mommsen, bazı *Divan* yorumcuları

Süßes Kind, die Perlenreihen,
Wie ich irgend nur vermochte,
Wollte traulich dir verleihen,
Als der Liebe Lampendochte.

Şirin çocuk, o dizili inciler
Bir şekilde yapabildiğim kadarıyla
Sadakatle sana vermek istedim
Aşk kandilini fitili ışık saçarken

Und nun kommst du, hast ein Zeichen
Dran gehängt, das, unter allen
Den Abraxas seinesgleichen,
Mir am schlechtsten will gefallen.

Şimdi geliyorsun, bir de
İşaret astın yanına, nedense
Abrakasa benzeyen aralarında
En az hazzettiğimdir hem de

Diese ganz moderne Narrheit
Magst du mir nach Schiras bringen!
Soll ich wohl, in seiner Starrheit,
Hölzchen quer auf Hölzchen singen?

Bu pek modern budalalık,
Şiraz'a götürmeliymiş beni
Onun bu hareketsiz halinde
Ötmeli miyim çapraz çöp üstünde

Burada bilhassa "Abraxas" (üzerinde bir yazı, insan yahut hayvan figürü olan taş, muska) kavramına dikkat etmek lazımdır. *Şarkılar Kitabı*(*Buch des Sängers/Muganni Name*)'nın "İnâyet Belgesi" başlığı altındaki şiirlerden dördüncüsünde Goethe, Abraxas hakkında güçlü ifadelerle şöyle demektedir:

Doch Abraxas bring ich selten!
Hier soll meist das Fratzenhafte,
Das ein düstrer Wahnsinn schaffte,
Für das Allerhöchste gelten.
Sag' ich euch absurde Dinge,
Denkt, daß ich Abraxas bringe.

Bari Abraxas'tan da bahsedeyim!
Korku ve cinnete sebep olan,
Çirkin ve acayip şeyler,
Burada pek yüce bir şey gibi görünürler.
Size saçma şeyler söylüyorsam,
Düşünün ki, Abraxas'tan söz ediyorum.

Kutsal haçı Abraxas olarak işaretlemenin ardından daha önce iktibas edilen şiir dörtlükleri gelmektedir; burada bildik monoteizm, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. İsa ve Hz. Muhammed telmihen "hak" olarak övülmektedir. Al-

tarafından yanlış olarak şiirin *Züleyha Kitabı* içinde gösterildiğini, oysa Züleyha adını temsil eden Marianne Willemer'in Goethe'ye asla böyle bir kızgınlığa vesile olacak bir durum yaratmadığına işaret etmektedir. Bu şekilde "Züleyha şiirine de yüksek derecede kaygı verici ve her halükârda benzeri olmayan bir uyumsuzluk taşınmış olurdu." Bu şiirde Goethe, M. Mommsen'ın da gösterdiği üzere, doğrudan doğruya otobiyografik bir ânı kullanmıyor, bilakis *Hüsrev ve Şirin* hikâyesinden faydalanıyor. Bu hikâyeye o, Josef v. Hammer'in *Fundgruben des Orients* mecmuasının 2. Cildindeki tercümesinde rastlamıştı. Her şeyden evvel bu şiir, Goethe'nin bir zamanlar kendisine büyük değer verdiği filozof Schelling'in katolikliğe geçtiği söylentileri yayıldığında doğmuştu. O zamanlar Goethe, oğlu August ile hiç hazzetmediği "din değiştirme" üzerine sohbet etmişti. Bu şiiri *Divan*'daki Kitap'lardan (bölümlerden) birine tahsis edilmek isteniyorsa, o zaman Mommsen *Sıkıntılar Kitabı*'na yerleştirilmesini tavsiye etmektedir. (Yazarın notu)

tıncı ve yedinci dörtlüklerde Goethe, Hz. Muhammed gibi, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu reddeder; demek oluyor ki bir noktada İslam tarafında durmaktadır. İslam ile Hıristiyanlık arasındaki teolojik münakaşa için bu durum fevkalâde önemlidir. O, Hz. Muhammed vasıtasıyla monoteist inancın yenilenmesini şöyle övmektedir:

Jesus fühlte rein und dachte Nur den Einen Gott im stillen; Wer ihn selbst zum Gotte machte Kränkte seinen heil'gen Willen.	*Tüm safiyetiyle hissediyordu İsa, İçinden bir tek Tanrı'yı düşünüyordu; Kendisini tanrılaştıranlarsa, O'nun ilâhî hislerini rencide ediyordu.*
Und so muss das Rechte scheinen, Was auch Mahomet gelungen; Nur durch den Begriff des Einen Hat er alle Welt bezwungen.	*İmdi Muhammed'in başardığı Hak olsa gerektir doğrusu; O bir tek Vahdet fikriyle Tüm dünyayı ram etti kendine.*

Bu beş şahsiyeti – Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. İsa ve Hz. Muhammed- monoteizmin temsilcisi olarak övme -13.-29. mısralarda olduğu üzere- düşüncesini Goethe'nin aklına 1815 Martında Chardin'in *Voyage en Perse* başlıklı eseri getirmiştir. Burada şöyle denmektedir:

> Burada görülmektedir ki Müslümanlar şuna inanmaktadır: Güya Allah dünyayı yaratmadan yüzyıllarca önce *Kutsal Kitaplar*'ı yazmış. Bu kitaplar bütün zamanlar için resmî dinleri ve ahlâkları düzenlemeliymişler. Allah onları gökyüzünde yanında muhafaza ediyor, meleklerin ve peygamberlerin okumalarına müsaade ediyormuş. Zira bu kitaplar, Peygamberlerin dünyadan önce yaratıldıklarını iddia ediyorlarmış. [...] Onların müellifleri kayda geçirmiş ki ilk Müslümanların öğretilerine göre İlahî Kitaplar ebedî imişler; tıpkı bizzat Allah'ın kendisi gibi. Devamla onlar şunu öğretiyorlarmış; Allah yüz yirmi dört bin peygamber dünyaya gönderdiği halde, bunlardan sadece beşi şeriatlarını (dini/resmî hayatın kanunlarını) vaz' etmişler. Bunlar Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. İsa ve kendi yalancı peygamberleri (Hz.) Muhammed. Bunları kitaplarının diğerlerinden tefrik edilmesi için *Sahib-i Kitab* yani *Kitap Ehli* olarak adlandırıyorlarmış; bununla kastedilen *şer'î* kitaplar; bunlar kanun koyucu olarak da adlandırılabilirler.[6]

6 Jean Chevalier de Chardin, *Voyage en Perse*. Amsterdam 1735, Tome 2, S. 279. (Übers, a. d. Französ. vom Hg.) Gerci *Goethe und die arabische Welt* (Goethe ve Arap Dünyası) başlıklı eserimizin Arapça tercümesinde Chardin'in metnine işaret edilmiştir; ancak bu basılmamıştır; çünkü burada Hz. Muhammed'den sahte peygamber olarak bahsedildiği için tahminen Arap okuyucuların dargınlığına sebep olabileceği düşünülmüştür. Burada sadece şurası aydınlatılmak istenmiştir ki Goethe, kullandığı kaynaklarda rastladığı eskiden beri kök salmış ön yargıları büyük bir tarafsızlıkla aşmış ve metinleri kendisinin çok saygı duyduğu peygamber lehine kullanmıştır. (Yazarın notu)

Şair, adı geçen beş peygambere, bilhassa Hz. Muhammed'e övgüsünü devam ettirmektedir; kendisi tarafından kaynak olarak kullanılan Chardin'in aksine o, Hz. Muhammed'i asla yalancı peygamber olarak anlatmamaktadır. Sevgilinin boynunda bir mücevher vazifesi gören haç ile ilgili tahkirleri gözden uzak tutulmamalıdır. Her şeyden evvel sonunda o, nazik bir ironi ile nağmeyi değiştiriverir: Bu sevgili *"acı şeyler"*in taşıyıcısı olduğu için, her şeyin üzerinde sevilen sevgili *"dönme"* olmaktan başka bir şey olamaz. Hz. Süleyman'ın durumu da bundan farklı değildi:

Wenn du aber dennoch Huld'gung	*Fakat eğer bu zavallı şeye*
Diesem leid'gen Ding verlangest,	*Bağlılık istersen yine de*
Diene mir es zur Entschuld'gung	*Af için bana yararlı olmalısın*
Dass du nicht alleine prangest. –	*Ki yalnız başına parlamayasın.*
Doch allein! - Da viele Frauen	*Fakat yalnız! Süleyman'ın onca*
Salomonis ihn verkehrten,	*Kadınları eşlik ettiğinden ona*
Götter betend anzuschauen,	*Niyaz ile Tanrılara bakarak*
Wie die Närrinnen verehrten.	*Divaneler gibi delicesine etrafında.*
Isis' Horn, Anubis' Rachen	*İsis'in boynuzu, Anubis'in boğazı,*
Boten sie dem Judenstolze,	*Yahudi kibrine sunuyordu onları*
Mir willst du zum Gotte machen	*Tanrı yapmak istiyorsun bana*
Solch ein Jammerbild am Holze!	*Ağaçtaki acınası böyle bir sureti!*
Und ich will nicht besser scheinen,	*Daha iyi görünmek istemem*
Als es sich mit mir eräugnet,	*Bana göründüğünden öte*
Salomo verschwur den seinen,	*Süleyman kendisininkiyle anlaştı*
Meinen Gott hab' ich verleugnet.	*Bense Tanrımı [Hz. İsa] reddettim.*
Lass die Renegatenbürde	*Bırak dinden dönenlerin günahı*
Mich in diesem Kuss verschmerzen:	*Teselli versin bana bu busede:*
Denn ein Vitzliputzli würde	*Zira bir karakonkolos*
Talisman an deinem Herzen.	*Bir tılsım oluverirdi kalbinde*

Burada Goethe'nin bu şiirde ne kadar kararlı bir şekilde Müslümanlara has bakış açısına göre kendini konumlandırdığını anlıyoruz. Varsın Hıristiyanlar için haç vazgeçilemez bir sır olarak muteber olsun, Müslüman için o, can sıkıcı bir şeydir. *Kur'an*'da, 4. Sure (Nisa Suresi), 157. ve devamındaki âyette, Hz. İsa'nın öldürülmediği veya asla çarmıha gerilmediği, bilakis ona benzeyen birisinin çarmıha gerildiği beyan edilir:

157. Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve "Biz Allah'ın peygamberi Meryemoğlu İsa Mesih'i öldürdük" demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.

158. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.

Şairin dinî bir sembol olan haça karşı antipatisi malumdur. Maamafih işin mahiyeti şudur. Goethe "çarmıha germe" olayının alışıldık gösteri haline dönüştürülmesine karşı kendini savunuyordu, çünkü onun gözü ve derunî duygusu fevkalade hassastı ve her türlü şiddet intibaını kavrıyordu. *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları*'nda, *"ıstırabın ilahî derinliklerinin saklı olduğu bu sırlarla oynamanın"* kendisi için *"lanetlenesi bir arsızlık"* anlamına geldiğini samimi bir şekilde ifade eder. Bunun üzerine daha çok *"bir örtü çekmek"* gerekmektedir. *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları*'ndaki Mignon şahsiyeti gizli olarak bir haç taşımaktadır; bu haç, ölünce açığa çıkar; hem de *"yüzlerce noktayla süslenmiş nazik kollarında."* Gizli olarak taşınan bu haç, çok ciddi bir sır saklamaktadır. Şurasını hatırlamak lazım gelir ki Goethe, kendi özünün önemli birçok belirtilerini gizli bir form içinde Mignon'un şahsında tasvir etmiştir. *"Şirin çocuk, o dizili inciler..."* ile başlayan bu müşkül mevzu tetkik edileceğinde bütün bunlar nazar-ı itibara alınmalıdır. Zira burada Goethe'nin boyuna takılan bir mücevher gibi sunulan haça karşı antipatisi göze batacak şekilde dile gelmektedir; hem de öylesine göze batacak şekilde ki şair, dostu, inanmış bir Katolik olan Sulpiz Boisserée'nin teşvikiyle bu mısraları ateşlemeyi vaat etmiştir. Boisserée, Goethe ile 8 Ağustos 1815 tarihinde Wiesbaden'da, şair kendisine şiirini okuduktan sonra yaptığı bu konuşmayı, günlüğünde kayıt altına almıştır:

Haç nefreti. Şirin, tanımadan Bernstein'dan bir haç satın aldı. Sevgilisi [Hüsrev] onu göğsünde buluverir, Batı'ya has budalalığa küfürler yağdırır vs. -Acı, kaba ve tek taraflı –, onu [şiiri] kabul etmemeni tavsiye ederim. Muhafaza etmesi için oğluna vermek istiyordu; reddettiği şiirlerin tümünü ona veriyormuş. Bu neviden, şahsî ve geçici birçok şiiri varmış; üzerine bir şiirde konuştuğu vaki değil. İşte böyle, o, günlük politika meseleleri vesaire hakkında bir şiirde fikir beyan etmekten dolayı kızgınlık, huzursuzluk ve memnuniyetsizlik duyuyormuş; bu, kalbin hafiflemesi için bir tür ihtiyaçmış. *Sedes poeticae*. Böylece o, şiirine almakla bazı şeyleri başından atıveriyormuş. Aksi takdirde bu neviden şeyleri yakıverirmiş. Maamafih oğlu hissî olarak ona ait her şeyi takdir ediyormuş; o yüzden bu zevki ona bırakıyormuş.[7]

[7] Alıntı M. Mommsen'dandır. Bkz. Momme Mommsen: *Abraxas*, a. a. O., s. 142 f.

Goethe hakkındaki literatür bolluğu göz önünde bulundurularak, bugüne kadar Goethe'nin İslam'a olan alakasının ne kadar az dikkate alındığı ve bu konudaki bilgilerin hangi ölçüde Almanların umumî şuuruna intikal ettiği tespit edildiğinde, şu kanaate varılır ki, *"Şirin çocuk, o dizili inciler..."* şiiri o zamanlar bir sandıkta saklı kalmış ve sıkı sıkıya gizli tutulmuş, bu mesele, sadece az sayıda bir seçkinler için ulaşılabilinir kılınmış. Oysa bu durum 1836 yılından beri bilinmektedir.

Her şeyden evvel Goethe'nin çarmıha karşı hakikaten sert açıklamaları ve yine onun romantik çağdaşları arasında modası geçmiş *"din değiştirmeleri"* ve *"geçmiş çağları abartılı şekilde taklit eden yeni Katolik-Hıristiyan sanat zevki"*ne karşı çıkışı dolayısıyla tersi bir fikre, daha doğrusu Goethe'nin genel olarak Hıristiyanlığa ve Katolikliğe karşı müsamahasız, hatta düşmanca davrandığı düşüncesine kapılmamalıdır. Weimar'da oturan Şeyh Abdulkadir Al-Murabit tarafından *http://www.freejellow. com/members3/abdallah/goethe.html* adlı internet adresinde 19 Aralık 1995 tarihinde verilen fetva bu yanlış anlamaya istinat etmektedir. Bu fetva Weimar'daki Müslümanların âmiri Hacı Ebubekir Rieger'in muvafakati alınarak verilmiştir. Bu fetvada Goethe'nin Müslümanlığı açıklanmaktadır. Bu tuhaf dokümanın müellifleri böyle bir fetva vermeye şu sebepten kendilerini selahiyetli hissediyorlar; çünkü onlar *"Şirin çocuk, o dizili inciler..."* şiirini sadece Hıristiyanlığın dogmalarının ve geleneğinin inkârı ve reddi olarak görmüyor, bilakis bunu bu şekliyle Hıristiyanlığın reddi olarak yorumluyorlar. Hâlbuki Goethe'nin söz konusu şiir hakkındaki konuşmayı başka hiç kimseyle değil de sadece Katolik dostu Sulpiz Boisserée ile yaptığını göz önünde bulundurmak lazımdır. Boisserée günlüğünün hiçbir yerinde Goethe'nin, geleneksel Hıristiyanlığın dinî icraatındaki bazı zahirî olaylar hakkındaki hoşnutsuzluğundan, pek şahsî bir tarzda kendini incinmiş hissettiğini kaydetmemiştir. Evet, Goethe başka bir yerde Alexius, Filippo Neri, St. Rochus yahut St. Nepomuk gibi Katolik azizlere duyduğu saygıyı sadece vurgulu bir şekilde beyan etmekle kalmamış, hatta o bunu 7.4.1830 tarihinde Şansölye F. v. Müller'e itiraf etmiştir:

> "Hıristiyanlığa nasıl hürmet duyduğumu ve itibar ettiğimi biliyorsunuz yahut belki de bilmiyorsunuz. Bugün hâlâ İsa'nın anladığı manada Hıristiyan olan kimdir? Bu, belki benim sadece; her ne kadar siz beni bir dinsiz addetseniz de."

Peki, bu ifade Goethe'nin saf monoteizme inancıyla nasıl uyuşur? Onun *Doğu Batı Divanı*'nı 3 Şubat 1816 tarihinde duyururken yaptığı itiraf ile nasıl bağdaşır? Orada Goethe diyordu ki:

> "O, bizzat Müslüman olduğu yolundaki bir kuşkuyu reddetmez."

Aynı şekilde şu teyidi ile de:

"İslam'da yaşıyor ve ölüyoruz hepimiz."

İnanç meselelerinde Goethe bir bukalemun muydu?

Bu soruya cevap vermek için bizzat Goethe'ye sözü vermekten daha iyi bir yol yoktur; çünkü bu şaibeli duruma nasıl düştüğünü ondan daha iyi bilen yoktur. Fransa'daki kitap kampanyasında Prenses Gallitzen'in Katolik çevresiyle Münster'de nasıl karşılaştığını hatırlar; buraya 1792 yılında davet edilmişti. O, Prensesin davetliler toplantısında bulunanları şöylece eğlendirmişti: *"onlara, Roma'da yapılan kilise kutlamaları, Paskalyadan önceki matem yortusu ve paskalya, kutsal ekmeğin İsa'nın bedenine dönüşmesinin kutlandığı Katolik yortusu ve Peter Paul; sonra başka hayvanların da katıldığı atları kutsama töreni"* gibi şeyleri anlatmıştı; buradan da aşağıdaki *quiproquo* (*birini başkası sanma*) olayını anlatmıştı:

> Orada bulunanlardan birisi, gizlice şöyle sordu: Gerçekten Katolik miyim yoksa değil miyim? Prenses bunu anlatırken başka birini bana açıyordu; demek oluyor ki ona benim gelişim yazılı olarak haber verilmişti; o, huzurumda biraz dikkatli olmalıydı. Ben öylesine dindar pozisyon alıyormuşum ki, insan beni dindar, evet, Katolik zannedebiliyormuş.

İmdi Goethe'nin cevabındaki "tuhaf bozukluğa" dikkat edilsin; yukarıda zikredilen "Abraxas" çemberi çoktan tamamlanmış olur:

> "Saygıdeğer dost Hanımefendi, bana itiraf ediniz", diye seslendim, "ben kendimi dindar olarak tanıtmıyorum, doğru yerde bulunuyorum, berrak, günahsız bir bakışla tüm durumları hesaba katmak ve aynı şekilde saf olarak göstermek bana zor gelmiyor. Mağrur insanların kendi idrak tarzlarıyla herhangi bir şeye karşı günah işledikleri her türlü tuhaf bozukluk, bana oldum olası ters gelir. Bana ters gelen şeyden bakışımı çeviririm; ancak tasvip etmediğim bazı şeyleri de memnuniyetle kendi tuhaflıkları içerisinde kabul ederim. Zira genellikle başkalarının da tıpkı benim kendi tarzımda var olmam gibi kendi tuhaf tarzlarıyla var olmaya hakları olduğu anlaşılmaktadır.

Goethe'nin monoteizm anlayışı, Allah'ın birliği anlayışı hülasa vahdet (birlik) içerisindeki kesretin (çokluk) kabulünü reddetmez, evet tabiri caizse onu icap ettirir. Goethe'nin bu tutumuna temel teşkil eden tolerans prensibi en iyi şekilde *Kur'an*'ın 49. Suresi'nin 13. Âyetindeki "oda" (Friedrich Rückert'in tercümesinde) kavramıyla tarif ve tasvir edilmektedir:

> Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır.

17. *Doğu Batı Divanı*'nda "Allah'ın yüz adı" (Esmâü'l- hüsnâ)

Wenn das eingegrabne Wort
Allahs Namen rein verkündet,
Dich zu Lieb und Tat entzündet.

Eğer bu nakşedilmiş söz
Tanrı'nın adını hatırlatırsa
Seni de, nakşedildiği yeri de korur.

DOĞU BATI DİVANI'nın başında yer alan *Muganni Name (Şarkılar Kitabı)*'de *İnâyet Belgesi* ve *Tılsım* başlıkları altındaki şiirler, Allah'ın yüz isminden bazılarını ima etmektedirler: daha doğrusu İslam'ın tasavvufî dindarlık tarzının merkezini teşkil eden bir sırra telmihte bulunurlar. Puta tapıcılığı teşvik edecekleri gerekçesiyle sünnî İslam'da resim ve suretlerin yasaklandığı malum olduğu için, söze o derece büyük ehemmiyet ve ağırlık verilir; sözün âdeta yaratıcı bir gücü vardır. Buna mümasil olarak Goethe ilk *İnâyet Belgesi*'nde 7.-9. mısralarda şöyle der:

Wenn das eingegrabne Wort	*Eğer bu nakşedilmiş söz*
Allahs Namen rein verkündet,	*Tanrı'nın adını hatırlatırsa*
Dich zu Lieb und Tat entzündet.	*Seni de, nakşedildiği yeri de korur.*

"Tılsım" kavramı ve Allah'ın yüz ism-i celiline Goethe, J. v. Hammer'in *Über die Talismane der Muslimen* (*Müslümanlarda Tılsım Üzerine*) başlıklı yazısında rastlamıştır (*Fundgruben des Orients* Band 4, s. 160 f). Burada Hammer, bir İslam geleneğinden bahseder. Buna göre Allah'ın isimleri vardır "*güzel* (*hüsn*) sıfatıyla adlandırılan bunlar; tılsım, sihirli yüzük ve tüm yeminlerin kısm-ı esasını teşkil ederler. Deniliyor ki, bu isimlerin (esmâ-i hüsnanın) 99'u *Kur'an*'da yer almaktadır, yüzüncüsü ise gizlidir. Böylece Hammer'e göre "*Yüz mercanlı Müslümanların*

tespihinin doksan dokuzu Allah'ın sıfatları, yüzüncü ise Arapça olarak Allah demek oluyor." Gelenek *Kur'an*'ın 7. Suresinin 180. Âyetine (179) istinat etmektedir:

> 180. En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır.

Kur'an'ın elli dokuzuncu suresinin 22'den 24'e kadar olan âyetleri, Hammer'in tercümesiyle Goethe'nin önündeydi; bunlar şöyledir:

> 22. O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Gaybı da, görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir.
>
> 23. O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır.[1]
>
> 24. O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.

İslamî tespihin ilahî virdi, duası şunlarla başlar: der Allmilde (Er-Rahman), 2.) der Allerbarmende (Er-Rahîm), 3.) der Allherscher (El-Melik), 4.) der Allheilige (El-Kuddus), 5. der Allfehlerfreie (Hatalardan Münezzeh), der Allrettende (Mutlak Kurtarıcı); bununla birlikte korkutucu isimleri de vardır. Şöyle ki: der Allzwingende (El-Cebbâr, Zorlayıcı), der Allnehmende (El-Kâbid, her şeyi alan), der Allerniedernde (Alçaltan), der Allherabsetzende (El-Muzil, Zillet veren) vesaire gibi. Maamafih buradaki "all" öneki Almanca bir ilavedir. Sıfat olarak Almancada Allah'ın ilave isimlerine alelade bu "all" öneki ilave edilmek suretiyle O'nun küllî ve mutlak kudreti karakterize edilir ve O böylece diğerlerinden yani dünyevi şeylere ilave edilen sıfatlardan tefrik edilmiş olur. Arapçadaki kısa ve özlü ifade tarzında ilahî sıfatların bu neviden karakterize edilmesine gerek yoktur. *Kur'an*'ın en kısa ama aynı zamanda en etkili surelerinden birisinde, İhlas Suresi'nde Allah hakkında şöyle denir: *"Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."* Daha İslam'ın ilk dönemlerinde *Kur'an*'da bulunan Allah'ın adlarıyla ilgili önemli tartışmalar olmuştur. Öylesine bir tartışma ki bugüne kadar sükût bulmamıştır. Zira tasavvur edilen her obje, sıfat kelimeleri marifetiyle başka şeylerle mukayese edilerek manalandırılır; böylece, tıpkı Spinoza'nın formüle ettiğine uygun olarak sınırlandırılmış olur: *"Omnis determinatio est negatio."* yani tüm belirlemeler

[1] Kastedilen onların onun yanına koydukları tüm putlardır. Bu neviden bir „şirk", Allah'ın birliğinin inkârı anlamına gelir ve İslam'da akla gelebilecek en büyük günahtır. (Yazarın notu)

negasyondur, olumsuzlamadır. Aynı zamanda münakaşa, nasıl olur da Allah'ın küllî kudretinin sıfatları O'nun rahim ve âdil olmasıyla bağdaştırılabilir meselesi etrafında dönüp dolaşır.

Maamafih eğer Hans A. Maier *Divan* için yazdığı şerhlerde (Tübingen 1965, Bd. II, s. 348), Allah'ın isimlerinin çokluğunun "iç çelişkileri" dolayısıyla Goethe'nin kendini dinden "kopmuş" hissettiğini açıklıyorsa, o zaman bunu daha yakından incelemek kaçınılmazdır. Muhtemelen Maier, detaylarıyla açıklamadığı bu iddiasını, Goethe'nin aşağıdaki notlarından dolayı yanlış olarak ortaya atmıştır: *"[...] Tevhit inancının sebep olduğu nefret ettirici/O'na bütün çelişkili sıfatların verilmek mecburiyetinde olunması saçmalığıdır."* (FA 3/1, 679 f.: Bl. 92) Ancak unutulmasın ki Goethe burada sadece çelişkili isimlerin absürtlüğünden bahsetmiyor, bilakis *"tevhit inancının götürdüğü berbatlık"*tan bahsediyor. Tabii burada hiç kimse, Goethe'nin tevhit inancını (Allah'ın birliği) fena, berbat bulduğu fikrini iddia edemez. Bu neviden notlar kolayca bağlamından koparılmamalıdır. Bunlar dinî sofistiğin ekstrem durumlarına taalluk ederler ki Goethe, Celaleddin Rumî'nin *Mesnevî*'sini okurken bunlara rastlamıştır. Burada o, masallara rastlamıştır; bu masallarda katillerin ve mücrimlerin acımasız fiilleri şu şekilde haklı gösteriliyordu: Güya onlar, "Allah'ın temsilcileri" olarak bu kötülükleri işliyorlar; çünkü onlar sadece kaderin istediğini yerine getiriyorlarmış. Bu *"mucizevî masalların ahlâkı teşvik edici dogmalarını düzeltmeyi"* Goethe, *"gerçek olanın yalana dönüşmesi"* olarak tenkit eder; bu neviden durumlarda gerçek *"ahmakça bir tarz ile ideal olana dönüşüverir"*; bu bağlamda o, *"tiranlık"* kavramını not eder.[2]

Bununla Goethe, Müslüman ilahiyatçıları İslam'ın erken döneminden beri meşgul eden bir probleme değiniyordu: Allah'ın birliğinden ve kudretinden neşet eden kaderin önceden belirlemesi fikri, insanın yaptığı işlerden sorumlu olması düşüncesiyle nasıl birleştirilebilir? Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie (İslam İlahiyatı Tarihi)* (München 1994, s. 94) başlıklı eserinde, İslam'ın erken dönemindeki *Mütekellimûn* üzerine şunları yazar:

> "Dünyaya içten hâkim olan kozalite kanunu ve amellerin sorumluluğu meselesiyle Yaratıcının muttasıl aktüel hale gelen mutlak kudretini bir arada düşünmekişte ilahiyatçılar, Kur'an'ın Müslümanlara yüklediği bu temel problemin çözümü için uğraşıyorlardı."

"Mülk (güç) Allah'ındır!" parolasıyla bir Tanrı devleti kurmayı talep eden modern İslamcılara, Kahire'nin en yüksek mahkemesinin o zamanki başyargıcı (kadı) Muhammed Said El-Ashmawy, *Siyasi İslam* hakkındaki bir kitapta itiraz eder ve der ki: Dördüncü Halife Ali b. Ebu Talip o zamanlar, siyasi muarızları

---

[2] Vgl. K. Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht*, Frankfurt/Main (st 674) 1981, s. 303-307 (Exkurs I: Moralisch-dogmatische »Zwecke« im Märchen).

tarafından bu sloganla karşı karşıya getirildiğinde, şöyle cevap vermiştir: *"Gerçi bu ifade doğrudur; lakin siz onu yanlış anlamda kullanıyorsunuz."* Ashmawy şöyle devam eder:

> Bugün de bu cevap isabetlidir; çünkü söz konusu slogan siyasi bir parola olarak bir anlamda yanlış kullanılmaktadır, hakikatin karşısına konulmaktadır; mantıkla alay edilmekte ve kavramlarla bir oyuna sürüklenilmektedir. Tarihin başlangıcından bugüne kadar tiranlığın metodu tam da buydu.

Ashmawy bir Mısır mahkemesi önünde cinâyetten dolayı hesap vermek mecburiyetinde olan ve aşağıdaki şekilde kendini müdafaa etmeye çalışan bir katilin durumunu hatırlatır:

> "Onu ben öldürmedim, bilakis Allah onu öldürdü... [Zira] eğer Allah onu istemeseydi, o zaman o öldürülmezdi ve ben onu öldüremezdim."[3]

Şayan-ı dikkattir ki Goethe ta o zamanlar, tıpkı bugün Ashmawy gibi, bu neviden bir zihniyetin ardındaki totaliter düşünce tarzını *"tiranlık"* kavramıyla damgalayıvermiştir. Esasında Emevîler, yani İslam'ın dört halife dönemini takip eden dönemdeki hanedanlığın hükümdarları, gayrımeşru tiran hâkimiyetlerini bir hak olarak görmüşlerdir. Bundan böyle halifelik payesini *"Allah'ın elçisinin vekili"* (Hz. Muhammed) olma anlamında anlamak istemediler, bilakis kendisine mutlak surette biat edilmesini talep edebilen *"Allah'ın yeryüzündeki vekili"* olarak anladılar. Zira Halifenin bu neviden yaptığı her şey, buna göre Allah tarafından kader olarak belirlenmiştir ve o yüzden yasaldır.[4] Bu suretle Allah da sadece insanların işlerini değil, bilakis insanların kötülüklerini de önceden kararlaştırmış olarak görünmektedir; ancak kötülük yapanları, konumu gereği, tiran olarak cezalandırmaktadır.

Emevî hükümdarlığı sürecinde farklı Müslüman düşünürler bu ilm-i ilahî (Theodizee) dilemması için bir çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Mevcut siyasi durumdan memnun olan ve kendilerini "Hadîs ve Sünnete tâbiler" olarak vasıflan-

---

[3] Mohammad Sa'îd al-Ashmawy, *Al-islâm as-siyâsi.* Kairo 1987, s. 29. Bu kitabın kısaltılmış fransızca bir nüshası şöyledir: *L'islamisme contre l'islam.*Paris/Kairo 1989, krş. orada s. 32.

[4] Sudan diktatörü Numeyrî'nin talimatı üzerine, orijinal haliyle devlet güvenliğini sağlayan memurların DDR'de eğitildiği bir zamana, yani 1984'e ait olan devletin güvenliği hakkındaki kanun öyle formüle edildi ki inananların imamı olarak yemin ettikten sonra devlet başkanına yöneltilen bir kritik Allah'a karşı işlenmiş bir suç ile aynı görüldü. Bildirilerde Numeyrî'nin dini siyasi maksatları için istismar ettiğini ve bunun İslam diniyle alay etmek anlamına geldiğini söyleyen sufî üstad Mahmud Muhammed Taha, Numeyrî tarafından takip ettirilmiş ve 18 Ocak 1985 tarihinde *ridda* [dini reddetmek] dolayısıyla asılmıştır. 18 Ocak, o zamandan beri Arap Birliği tarafından insan haklarını anma günü olarak kutlanmaktadır. (Yazarın notu)

dıran, tabiri caizse Sünnîliğin öncüleri olan bu siyasi cereyan, Christoph Bürgel'in yazdığı gibi (schreibt in: *Allmacht und Mächtigkeit.* Religion und Welt im Islam. München 1991, s. 107 f.) şöyle açıklıyorlardı:

> "İyi ve kötü olan şeyler, akıl öyle karar verdiği için iyi ve kötü değillerdir, bilakis Allah öyle istediği için ve bildirdiği için iyi veya kötüdürler. [...] Onlar felsefî bir etik yerine kılı kırk yaran bir etiği savunuyor ve tabiat olaylarındaki kozalite prensibini reddediyorlardı."[5]

Maamafih buna zıt bir akım daha vardı; *"Mutezile diye adlandırılan bu itikadî mezhep, 9. yüzyılın ilk yarısında hâkim olan bir etkiye sahipti."* Onlar şu temel esası savunuyorlardı: *"Allah aklın çıkarımlarıyla, temel ilkeleriyle uyum içerisindedir"*; bu arada onlar Allah'ın birliğini ve eşi ve benzeri olmamasını, mülahazalarının çıkış noktası olarak tayin ettiler. Bunlar "hadîs ve sünnete tâbi olanlar"ın aksine, *Kur'an*'ın antropomorfizmini kelimesi kelimesine almıyorlar, bilakis *Kur'an*'ın içinde yalnız mecazlar, semboller görüyorlardı. Buna uygun olarak da şahsî bir Allah tasavvurunu reddediyorlardı.

> "Aynı suretle Allah'ın âdil olmak mecburiyetinde olduğu iddiası da pek önemliydi. [...] Tabii bu insanın bizzat amellerinin yaratıcısı olduğunu yani bir şeyi yapma yahut yapmama hürriyeti olmasını icap ettirir. Aksi takdirde o, hür olarak seçmediği ve yükümlülüğünün elinden alındığı şeyler için cezalandırılmış olurdu."[6]

Herbelot'un *Bibliothèque Orientale*'deki *Mutezile* makalesi marifetiyle Goethe'nin dikkati *Mutezile*'ye yönlendirilmiştir. Bu meyanda Goethe şunları not etmiştir: *"Sünnîler-Ortodoks; Mutezile-bidat."* Bilindiği üzere çoğu kez onun bizzat kendisi zındık olarak kötü şöhret olmuştur ve bu yüzden gâyet tabii olarak zındık düşünce kendisini cezp etmiştir. Bu yüzden o, *Şiir ve Hakikat* (II. Bölüm, 8. Kitap) adlı eserinde Gottfried Arnold'un *Kiliseler ve Zındıklık Tarihi* hakkında şunları kaleme almıştır:

---

5 Daha sonraları Eş'arîlerin elinde üstünlük kazanan bu neviden bir tabii bilimler antagonizmi, bugün dahi alaycılar tarafından soru-cevap oyunu şeklinde karikatürize edilmektedir: "Soru: Kahire'deki Ezher Üniversitesinde paralel kavramının geçerli tarifi nedir? Cevap: İki parelel çizgi asla kesişmezler; Allah'ın müsaadesi olsa dahi kesişmezler." Bu bakış tarzı, Newton tarafından temellendirilen modern bilimlerin perspektifinden çok uzaktadır. Buna göre dünya, dünyanın dışında yaratıcı bir Tanrı'nın kanunlarından bağımsız olarak kendi kanunlarına göre işlemektedir. İcabında bu bakış tarzı Spinoza ve Goethe'nin anlayışını desteklemektedir; onlara göre idraki kabil olduğu kadarıyla tabiat kanunlarında, tabiatın içerisinde müessir olan ilâhî güç manifesto edilmektedir. (Yazarın notu)

6 Mutezile ve beşerî faaliyet ve davranışların ahlâkî kıymeti meselesi hakkında krş. Keza: Bassam Tibi: *Der wahre Imam.* Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1996, s. 118 ff. (Yazarın notu)

"Bu eserde beni hoşnut eden şey şuydu ki şimdiye kadar bana kaçık yahut dinsiz imansız olarak tanıtılan bazı zındıklar hakkında hayırlı ve yararlı bir fikir edinmiş oldum."

İmdi bizim bağlamımızda şayan-ı dikkat olan odur ki *Divan* şairi, *Tılsımlar*'ın ikincisinde yegâne âdil olan Allah'ı tebcil eden bir şiir yazar; bu şiir Mutezile'ye has bir iman amentüsünü andırır:

Er, der einzige Gerechte,	*O, yegâne Âdil olandır,*
Will für jedermann das Rechte.	*Herkes için hakkı ister.*
Sei von seinen hundert Namen	*O'nun yüz isminden biri de budur*
Dieser hochgelobet! Amen.	*Hamd-ü senâlar olsun! Âmin*

Allah'ın adaletiyle alakalı olarak Goethe'nin Mutezile mezhebiyle uyum içerisinde olması cidden şaşırtıcıdır. Buna rağmen Goethe'nin burada, Allah'ın yüz ism-i celâlinden tam da İslamî tespihin 29. sırasında bulunan "el-Adl" ("Âdil olan") ismini tebcil etmesi, onun herhangi bir mezhep yahut muayyen inançla aynı tarafta olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Fakat burada bir zihnî temayülün ifade edildiği kesindir; bu temayül Ortaçağ Yahudi ve Arap filozoflarından Spinoza ve bununla nihâyet Goethe'ye kadar İslam'ın erken aydınlanma dönemine götürür. Ernst Bloch, El Muhadin(Muvahhidîn) hanedanının veziri ve saray doktoru olan filozof İbn Rüşd'ün hocası İbn Tufeyl(ö.1185)'in *Hayy bin Yekzan* başlıklı felsefî romanını analizinde bu nesebe dikkatleri çeker. Lessing bu romanı çok önemsedi; Goethe'nin de gençliğinde bu romanı okuduğu muhtemeldir. Yazarın asıl maksadı, Ernst Bloch'un söylediği üzere, "insanın herhangi bir müspet din hakkında bilgi sahibi olmaksızın, yalnız Allah'ın ve tabiatın idrakine varabileceğini değil, aynı şekilde faziletin hikmetine erebileceğini de" göstermektir. Bu telakki, Goethe'de de, *Şiir ve Hakikat*'in ilk bölümü ve dördüncü kitabında bulunmaktadır:

Genel, yani tabii bir din, esas itibariyle hiçbir inanca muhtaç değildir; zira tabiatın arkasında, her şeyi meydana getiren, düzenleyen ve idare eden büyük bir varlığın gizli bulunduğu kanaati zihinlerimize iyice yerleşmek için, herkesin kalbine adeta zorla sokulur; hatta insan kendisine hayatta yol gösteren bu ipin ucunu bazen elinden kaçırsa bile, gene bunu derhal ve her yerde tekrar yakalayabilir.

Ernst Bloch İbn Tufeyl'in öğretisini ortaya koyduğu makalesine şöyle devam eder:

Tanrının sıfatları kendinin değil, bilakis insanlar için, onların ehliyet ve liyakat-

lerini gösterdikleri mizaçları ve davranışları için misaldir, idealdir. Aristotelesçi bir Yahudi olan İbn Meymûn da, İbn Sina ve İbn Rüşt'e pek uzak durmayan, *Şaşkınlar Rehberi (Delâletü'l-Hâ'irîn)* başlıklı eserinde şöyle görünüyor: Allah hakkındaki bilgi O'nun sadece insanları, diğer bir ifadeyle ahlâkı alakadar eden sıfatlarla mahduttur. Buradan hareketle Şark natüralizmi Avrupa'ya, bu meyanda Abälard, Roger Bacon ve nihâyet on yedinci ve on sekizinci asırların Avrupa aydınlanması üzerine etkili oldu. [...] Roger Bacon ahlak kanununun tüm insanlar için aynı şekilde anlaşılır ve aynı muhtevaya sahip olduğunu öğretti. Hatta ona göre bu, her müstakbel, her muhtemel evrensel dinin içeriğini oluşturur. Şark kültür çevrelerine başka herhangi büyük bir düşünürden daha yakın olan Spinoza, yüzyıllar sonra, teolojik-politik risalede âcil olarak gösterdiği, dinin esasını münferit dogmaların kabulünde değil, bilakis insanî mizaç ve buradan doğan pratikte aramaktan başka nedir?[7]

Spinoza'nın *Etik*'inin ilk bölümüne zeyilde, *Tanrı'ya Dair*, ki burada Spinoza önyargıların doğuşunu gösterir, Goethe, insanların sadece kendi tasavvurlarına bağlı kaldıkları müddetçe, hastalıkların, zelzelelerin, fırtınaların vs. kötü, zararlı, berbat, kınanası, çirkin vs. olarak yargılanmasıyla ilgili örnekleri sıralanmış bulur. Spinoza şöyle devam eder:

Yani çoğu şu şekilde argümanları ileri sürmeyi alışkanlık haline getirmişler: Eğer her şey Allah'ın mükemmel tabiatının zorunluluğundan meydana geliyorsa, o zaman tabiattaki bunca eksik ve kusur nereden geliyor; bazı şeylerin çürümesi hatta fena kokması, bazı şeylerin iğrenç derecede çirkinliği, düzensizlik, kötülük, günah ve diğer şeyler? –Bunlar lakin, ifade edildiği üzere, çok kolay çürütülecek iddialar. Çünkü, şeylerin mükemmelliği sadece tabiatlarına ve varlıklarına göre değerlendirilir. Buradan şu çıkıyor: Bir şey, o şeyin insanî bakımdan birini hoşnut yahut rencide etmesine göre az ya da çok mükemmeldir; yani o şey, insan tabiatına bir şey vaat ediyor yahut etmiyor. Allah'ın bütün insanları niçin sadece akılları tarafından sevk ve idare edilir tarzda yarattığını soranlara yalnız şöyle cevap veriyordum: Çünkü O, mükemmelliğin en üst derecesinden en aşağı derecesine kadar yaratmak için malzemeye sahipti. Yahut da kendimi daha esaslı ifade etmem gerekirse: Çünkü O'nun tabiatının kanunları öylesine kapsayıcı ki, sonsuz bir akıl tarafından idrak edilebilecek her şeyi meydana getirmeğe yetiyordu.

[7] Ernst Bloch: *Avicenna und die Aristotelische Linke.* Kapitel: Der Lebende, Sohn des Wachenden, Gott als Himmelskörper. Şu kitabın içinde: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1972, s. 514 f. Goethe'nin *Geschichte der Farbenlehre* başlıklı eserine vakıf birinin dikkatini çekmiştir ki, bu safta Roger Bacon'un adı geçmektedir. Goethe, Spinoza'nın yanı sıra bu filozofa da çok itibar ediyordu. Maamafih Goethe'nin, Roger Bacon Paris'te öğretim görevlisiyken, söz konusu Arap filozofu ve tabiî bilimcisi ile teferruatlı bir şekilde meşgul olduğunu bilip bilemediği, Roger Bacon'un yorumlarından anlaşılmamaktadır. Avrupa Rönesansı bu bilginin ve bilhassa da İbn Sina ve İbn Rüşt'ün eserlerinden aldığı teşvikle gerçekleşmiştir. (Yazarın notu)

Anlaşılan o ki Goethe bu sebepten İran şairi Nizamî'nin bir şiirini *Divan*'ın nesir bölümüne, *Notlar ve Tetkikler*'e "Allgemeines" (Umumî olan) başlığı altında almaya teşvik edilmişti. Nizamî'nin konusu *"çürük bir yaratık"*tır; bu yaratık ondan arta kalan mükemmel bir artık vasıtasıyla içten bir mülahazanın ve hayranlığın mevzuu oluverir; tıpkı Goethe'nin yorumladığı üzere:

Herr Jesus, der die Welt durchwandert,	*Yaya olarak dünyayı dolaşan Hz. İsa*
Ging einst an einem Markt vorbei;	*Bir defasında bir pazara uğrayıverir*
Ein toter Hund lag auf dem Wege,	*Yol üzerinde ölü bir köpek vardır*
Geschleppet vor des Hauses Tor;	*Bir evin kapısından sürüklenerek getirilmiş*
Ein Haufe stand ums Aas umher,	*Bir kalabalık sarmıştır leşinin etrafını*
Wie Geier sich um Äser sammeln.	*Birisi şöyle diyor: "Kokudan tümüyle*
Der eine sprach: "Mir wird das Hirn	*Beynim imha oluverdi."*
Von dem Gestank ganz ausgelöscht."	*Bir diğeri şöyle dedi: "Bundan öte ne lazım,*
Der andre sprach: "Was braucht es viel,	*Mezarcının atığı musibet getirir."*
Der Gräber Auswurf bringt nur Unglück."	*Böylece herkes kendi tarzında söylüyordu*
So sang ein jeder seine Weise,	*Ölü köpeğin leşine hakaret ediyordu*
Des toten Hundes Leib zu schmähen.	*Ancak sıra gelince Hz. İsa'ya,*
Als nun an Jesus kam die Reih',	*Müşfik ve hoş bir anlamda*
Sprach, ohne Schmähn, er guten Sinns,	*Hakaret etmeden konuştu*
Er sprach aus gütiger Natur:	*"Dişleri inciler gibi beyaz."*
"Die Zähne sind wie Perlen weiß."	*Bu söz hiddetlendirdi orada bulunanları*
Dies Wort macht den Umstehenden,	*Parıldayan bir midyeye döndürdü onları.*
Durchglühten Muscheln ähnlich, heiß.	

Nizamî'nin Hz. İsa şiirinin özü Spinoza'nın *Etik*'i ile büyük ölçüde uyum içerisindedir. Eğer filozof, bizim Tanrı-tabiata bakışımızın makul olmadığını, bizzat "çürük" ve hatta "kötü koku"yla birlikte çürüyen bir yaratık hakkında verdiğimiz hükmü unutmamamızı istiyorsa, o zaman bu neviden bir talep bizi daha yüksek bir zaviyeden bakmaya götürür; dolaylı olarak da İslam şairi Nizamî'nin nokta-i nazarından. Zira Goethe'yi iktibas etmek ve böylece bir kez daha, Allah'ın sıfatlarındaki "iç çelişkilerden" dolayı şairin kendini dinden "kopmuş" hissettiği yolundaki iddiaya karşı kendini savunmak ihtiyacı hâsıl olur:

> Eğer bu derece sevgi dolu ve zeki Peygamber (Hz. İsa) kendi tarzında esirgeme ve hoşgörüye davet ediyorsa, burada herkes kendine hitap edilmiş hisseder. Huzursuz kalabalıkları kendine döndürmesini ne kadar güçlü bir şekilde bilmektedir: Reddetmek ve lanetlemek ne kadar utanç vericidir. [...] Çürüyen bir yaratık, mükemmel olarak kendisinden arta kalan bir şey marifetiyle içten bir mülahazanın ve hayranlığın mevzuu oluverir.

18. "Binlerce şekle bürünsen de"

Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne,
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.

Ve söylesem yüz ism-i celâlini Allah'ın,
Yankılanır senin için her biriyle bir isim

GOETHE, Allah'ın yüz isminin esrarını *Doğu Batı Divanı*'nda sevgiliye övgü şiirinde en yüksek noktaya yükseltti. Bu şiir *Züleyha Kitabı* (*Suleika Nameh*)'nın bitişini taçlandırmaktadır:

In tausend Formen magst du dich verstecken,
Doch, Allerliebste, gleich erkenn ich dich;
Du magst mit Zauberschleiern dich bedecken,
Allgegenwärtge, gleich erkenn ich dich.

An der Zypresse reinstem jungem Streben,
Allschöngewachsne, gleich erkenn ich dich.
In des Kanales reinem Wellenleben,
Allschmeichelhafte, wohl erkenn ich dich.

Wenn steigend sich der Wasserstrahl entfaltet,
Allspielende, wie froh erkenn ich dich!
Wenn Wolke sich gestaltend umgestaltet,
Allmannigfaltge, dort erkenn ich dich.

An des geblümten Schleiers Wiesenteppich,
Allbuntbesternte, schön erkenn ich dich;
Und greift umher ein tausendarmger Eppich,
O Allumklammernde, da kenn ich dich.

Wenn am Gebirg der Morgen sich entzündet,
Gleich, Allerheiternde, begrüß ich dich,
Dann über mir der Himmel rein sich ründet,
Allherzerweiternde, dann atm ich dich.

Was ich mit äußerm Sinn, mit innerm kenne,
Du Allbelehrende, kenn ich durch dich;
Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne,
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.

Binlerce surette saklasan da kendini,
Sevgililer Sevgilisi, hemen tanırım seni;
Büyülü örtülerle kapasan da kendini,
Her yerde Hâzır ve Nâzır olan, anında tanırım seni.

Servilerin yukarıya can atan saf ve taze arzularında,
Yüceler yücesi, anında tanırım seni;
Su kanallarındaki billur dalgaların canlılığında
Büyük lûtufkâr, elbette tanırım seni.

Fıskiyenin yükselip dağılan suyunda,
Ebedî oyuncu, ne mutlu ki tanırım seni;
Bulutun kendinden değişip şekillenmesinde,
Sûretler âleminin yaratıcısı, orada tanırım seni.

Bir halı misali çiçeklerle donanmış çimlerde,
Ey âlemi renkli yıldızlarla donatan, ne güzel görürüm seni;
Etrafı kaplamış bin kollu sarmaşıklarda,
Ey her şeyi kuşatan, orada tanırım seni.

Sabahları şafak söktüğünde dağlarda,
Ey neş'e kaynağı, hemen selamlarım seni;
Sonra üzerimde şu berrak gök kubbeleştiğinde,
Ey gönül ferahlatıcı, o an seni solurum.

Zahirî anlamıyla bâtınî mânâsını anlarım,
Sen ey âlemin öğreticisi, senden seni bilirim;
Ve söylesem yüz ism-i celâlini Allah'ın,
Yankılanır senin için her biri ile bir isim.

Daha evvel adı zikredilen Goethe'nin *Divan*'ının yorumcusu Hans A. Maier, bu şiiri *"Allah'ın isimlerinin (ki bu isimlerin arasındaki iç çelişkiler Goethe'ye itici gelmiştir) erotik olarak pozitif bir parodiye dönüşmesi"* olarak anlamak istemiştir. Bu harikulâde şiirin özünü böylesine zorlama bir tasvirde –itici çelişkilerden hareketle pozitife dönüşmüş parodi tasvirinde- yeniden bulmak mümkün mü? Bu iddianın ikinci bölümünde, zaruri olan söylenmiştir. Bununla beraber, şiir daima biçimlenmiş bir parodiyi (taklidi) temsil ediyor iddiası mukabelesiz kalmamalıdır. Bunu çürütmek için biraz gerilere gitmek gerekiyor.

Şiirin meydana geliş tarihinde, 16 Mart 1815'te, Goethe şiirin geçici başlığı için günlüğüne şunu not etmiş: *Beinamen der Allgeliebten (Küllî Sevgilinin Sıfatları/ Adları)*. Oysa 1815 Mayıs'ında *Allgegenwärtige* (*Her yerde hazır ve nazır olan*) başlığını koymuştur. Denemek amacıyla seçilen başlıkların her ikisi de aynı yöne işaret etmektedir: Bir –yahut birçok- isim ile şair sevgilisini, Müslümanların tespih çekerken söylediklerini hayal ettiren tarzda meth-ü-sena ediyor ve yüceltiyor. J. v. Hammer'in sıralayışına göre *Allgegenwärtige* (*Her yerde hazır ve nazır olan*) ismi 49. sırada bulunuyordu. Şairin devamlı göz önünde bulundurduğu Züleyha buna göre hem 4. mısrada hem de şiirin geçici başlığında Allah'ın sıfatlarından birisiyle süsleniyor. Bir kadını böyle tasvir etmek her şeyden evvel cesaret ister; bunun da ötesinde Goethe, sevgilisi için tamamen kendine has bir isim buluvermiştir. Bu isim Müslümanların tespihinde geçen doksan dokuz isim ile şu bakımdan benzerlik teşkil etmektedir ki, Goethe onu tıpkı bunlarda olduğu üzere "All" (bütün, her, hep) öneki ile başlatmaktadır. Bu isimler Goethe'ye has olan "uzun senâ ve dua"ların tüm çiftli mısralarında görünüyordu; tekli mısralarındaysa tabiat-ı ilahînin formları gözler önüne seriliyordu; bu formlar altında sevgili, şaire kendini gösteriyor yahut gizliyordu: servi ağacının boyunda, bir fıskiyenin damlalarında, bulutların oluşurken şekil değiştirmelerinde, çimenlerin renkli çiçeklerinde, etrafındakilere sarılarak yükselen sarmaşıklarda, güneşin dağlara doğmasında ve nihâyet gökyüzünün maviliklerinde. Bildiğimiz üzere insan ve tabiatta ilahî olanın tecellisi Goethe'nin eserlerinde merkezî bir konudur. Maamafih onun tabii bilimler alanındaki çalışmaları da aynı ilcadan doğmuştur. *"Binlerce forma girsen de..."* diye başlayan şiirde bir parodi (*tehzil etme, gülünç hale getirme*) görmek, kabaca şiiri yanlış anlamak demektir. Tam aksine, burada daha çok Goethe'nin dindarlık tarzı ifade edilmektedir. Doğrusu bu dindarlık Tanrı, insan ve dünyayı kesin bir şekilde birbirinden ayırma ve profanla (*dinle ilgisi olmayan*) kutsal olanın birbirinden ayrılması zorunluluğu, alışıldık tasavvurlarımıza

hissî olarak aykırı gelir. Gülünç hale getirmek için alay etme zevkinden değil, bilakis analitik akıldan kendini gizleyen en üstün varlığın önünde derin hürmet duyduğundan dolayıdır ki Goethe, onun tesirlerini sevgilinin aksettiği bir aynada göstermiştir. Rückert'in öylesine zekî ve isabetle karakterize ettiği, onun İranlı "ikizi" Hafiz hakkında söylediği, geniş ölçüde onun için de geçerlidir:

Hafis, wo er scheinet Übersinnliches
Nur zu reden, redet über Sinnliches;
Oder redet er, wo über Sinnliches
Er zu reden scheint, nur Übersinnliches?
Sein Geheimnis ist unübersinnlich,
Denn sein Sinnliches ist übersinnlich.

Görünüşte maddiyat üstü şeyler söylerken,
Bahseder büyük Hafiz yalnız maddî şeylerden.
Yahut o sade maddî şeylerden söz açınca,
Bahsettiği hep madde üstü müdür acaba?
Düşünceyle çözemez ondaki sırrı insan,
Zira onun maddesi, madde üstü her zaman[1]

Dünyaya değer vermesi, itibar etmesi Hafiz için kendini sufî olarak telakki etmesine engel değildi. Aynı şekilde Goethe için de insanî bir varlığı sevmesi, kendini Allah'a yakın hissetmesine mani değildi. *"Binlerce forma bürünsen de..."* başlıklı uzun senâ yakarışıyla Goethe, sufî geleneğine yaklaşmaktadır; sufî geleneğinde birçok farklı yol ve araç, mistik vecd-ü istiğraka, daha doğrusu Allah ile mistik vuslatı gerçekleştirmeye hizmet etmektedir. Bu vasıtalardan bir tanesi Allah'ın isimlerinin virdi yani muttasıl tekrar edilmesi şeklindedir; başka bir tanesi Allah'ın sembolü olarak güzel bir adamın (postnişin) etrafında sema' etmektir.[2] Goethe'nin sevgiliye yazdığı panteist senâ (övgü) şiirinde şark mistiğinde tatbik edilen bu her iki tarzın da muvaffakiyetle dile getirilmiş olduğu görülüyor. Eğer burada parodi kavramı bakımından isabet söz konusuysa, o zaman en yüksek anlamıyla kullanılmış demektir; tıpkı müzik bilimcilerin aynısını Johann Sebastian Bach üzerinde kullanmaları gibi. Şöyle ki müzik bilginleri, onun dünyaya

---

[1] Hafiz'a ithafen yazdığı gazelin bitiş mısraı. Friedrich Rückert, *Ausgewählte Werke*. Hg. von Annemarie Schimmel. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1988 (it 1022), s. 30 f. Goethe'nin bizzat kendisi *Faust*'u benzer bir şekilde "Tabiatüstü hislerin talibi" olarak tavsif eder (*Faust*. Birinci bölüm, Mısra 3534).

[2] Krş. Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, a. a. O., s. 413: "*Şahid* ifadesi güzel sevgili için kullanılır; çünkü o ilâhî güzelliğin gerçek şahididir. Ona bakmak yahut uzaktan ona taabbüt etmek sufî'yi gerçek vecd ü istiğraka getirebilir; onun yüzünü temaşa etmek bir niyazdır." (Yazarın notu)

has kantatlarını bazı manevi/ruhî kantatlar içerisine almış olmasını, melodilerin birbirini takip etmelerinden dolayı parodiler olarak tavsif etmişlerdir. Benzer bir şekilde Goethe, *Divan* için kaleme aldığı metrukâtı arasında bulunan iki dörtlükte, kendiyle ilgili şöyle bir parodi yazmıştır:

Sollt ich nicht ein Gleichnis brauchen,
Wie es mir beliebt?
Da uns Gott des Lebens Gleichnis
In der Mücke gibt.

Sollt ich nicht ein Gleichnis brauchen,
Wie es mir beliebt?
Da mir Gott in Liebchens Augen
Sich ein Gleichnis gibt.

Bir mecaz kullanmamalı mıyım?
Hoşuma gittiği gibi,
Keza Allah bir sivrisinekte
Vermektedir bize hayat misalini.

Bir mecaz kullanmamalı mıyım?
Tam da istediğim gibi,
Zira Allah sevgilinin gözlerinde sunar bana
Bir mecaz olarak kendini.

Daha *Divan* dönemlerinde şair, "pandora" diye adlandırdığı ideal kadınsı güzelliği "en mâhir" bir ifadeyle mısralarında terennüm etmiştir: Bu mısralar birçok bakımdan Züleyha övgülerine benzer. Pandora, -övgü şiiri Epimetheus'da-tabiat-ı ilahî'de "binlerce şekilde" (673. mısra) tezahür eder; tıpkı daha sonraları Züleyha'nın "binlerce formda" görünmesi gibi:

Der Seligkeit Fülle die hab' ich empfunden!
Die Schönheit besaß ich, sie hat mich gebunden;
Im Frühlingsgefolge trat herrlich sie an.
Sie erkannt' ich, sie ergriff ich, da war es getan!
Wie Nebel zerstiebte trübsinniger Wahn,
Sie zog mich zur Erd' ab, zum Himmel hinan.

Du suchest nach Worten sie würdig zu loben,
Du willst sie erhöhen; sie wandelt schon oben.
Vergleich' ihr das Beste; du hältst es für schlecht,
Sie spricht, du besinnst dich; doch hat sie schon Recht [...]

Sie steiget hernieder in tausend Gebilden,
Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
Nach heiligen Maßen erglänzt sie und schallt,
Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt,
Mir erschien sie in Jugend-, in Frauen-Gestalt.

Mutluluğun bolluğunu hissettim!
Beni esir eden güzelliğe maliktim,
Bahar, maiyetinde ihtişamla çıktı ortaya
Tanıdım, yakaladım O'nu, bu oluverdi!
Bir sis misali o kasvetli kuruntu dağıldı
Beni yeryüzüne çekti aşağı, gökyüzüne yukarı.

Layıkıyla övmek için O'nu kelimeler ararsın
Yüceltmek istersin O'nu; O çoktan yukarılarda gezer
En iyisini kıyasla O'nunla; kötü bulursun onu
O konuşur, sen kafa yorarsın; lakin O haklıdır

Binlerce formda yukarılara çıkar,
Sularda yüzer, O diyarlarda adımlar
Kutsal ölçülerle parıldar ve yankılar
Mazrufu sadece zarf kıymetli kılar
Ona bahşeder, kendine en yüksek gücü sunar
Bana gençlikte göründüler, kadın biçiminde.

Eğer şair sevgiliyi tabiatın en güzel formlarında idrak ediyorsa, o zaman onun için bu, ulûhiyetin tecellisidir; tıpkı bunun gibi o, güneş[3] veya bulutların

[3] Krş. *Doğu Batı Divanı*'nda *Persler Kitabı*'ndaki *Pers İnancından Kalan Miras* başlıklı şiirde 5. Kıtada güneşe perestij:

„Gott auf seinem Throne zu erkennen,
Ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen,
Jenes hohen Anblicks wert zu handeln
Und in seinem Lichte fortzuwandeln."
(Hissettim ki, Allah'ı arş-ı âlâda idrak etmek,

değişerek şekiller teşkil etmesini ve tabiatın diğer *"büyülü örtüleri"*ni tanrısal olarak duyar ve kutlar. 19. ve 20'inci mısralardaki Züleyha'ya övgü dualarında şair, sevgiliyi *"idrak eder"*; ne zaman ki üzerinde *"gökyüzü öylesine berrak kubbeleşir"*; bu durum Peder Marianus'un Hz. Meryem şerefine terennüm ettiği *Faust* trajedisinin sonuna benzer:

Höchste Herrscherin der Welt!	*Kâinatın en şanlı melikesi!*
Lasse mich im blauen,	*Bırak, gökyüzünün o gergin*
Ausgespannten Himmelszelt	*Mavi çadırının içinde,*
Dein Geheimnis schauen.	*Senin sırrını seyredeyim:*
Billige, was des Mannes Brust	*Bir erkeğin kalbini böyle*
Ernst und zart beweget	*Şiddet ve rikkatle çarptıran,*
Und mit heiliger Liebeslust	*Ve onu mukaddes bir aşk arzusuyla*
Dir entgegenträget.	*Sana doğru koşturan*
	Bu coşkunluğu hoş gör.

Burada Katolik kilisesinin Maria kültüne dair bir parodi görmek istemesi doğrusu çok hatalı olurdu; Züleyha'ya "uzun senâ ve övgü duasında" Müslümanların tespihi üzerine bir parodinin mevzubahis olduğunu iddia etmek de aynı şekilde isabetsizdir. Daha çok bu durum, Goethe'nin İslamî inanç tasavvurlarıyla Müslümanların dinî hislerini rencide etmeden ne derece hakîmâne bir münasebet içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bunu başarıyordu, çünkü Goethe onların inançlarına derin saygı duyuyor ve bunu benimsemeyi biliyordu.

Goethe'nin uzun yıllardan beri güvendiği dostu, eski âlim filolog Riemer, şairin *Doğu Batı Divanı*'ndaki aşkını, aşk anlayışını "Şark'a has mistik" bir tavır olarak vasıflandırıyor ve bunu iki nokta-i nazardan görüyordu (bkz: Friedrich Wilhelm Riemer: *Mittheilungen über Goethe.* Bd. 2, Berlin 1841, s. 546 f.):

> ... birincisi Allah'a olan aşk, timsal olarak gerçek, iyi, güzel olana duyulan aşk; sonra tabiata duyulan aşk; keza tabiat baştan sona Tanrı ile doludur, onun içinde O

O'na hayat pınarının Hâkim-i Mutlak'ı demek,
O yüce bakışa yaraşır biçimde hareket etmek,
O'nun ışığında durmadan ilerlemek demek.)

Bununla ilgili olarak Goethe, 11 Mart 1832 tarihinde Eckermann'a şöyle söyler: „Hz. İsa'ya ihtiram göstermek benim tabiatımda olup olmadığı sorulacak olursa, o zaman derim ki: Elbette! Onun önünde eğilirim, ahlâkîliğin en yüce prensibinin ilahî müjdecisi olarak. *Güneşe perestij etmenin* benim tabiatımda olup olmadığı sorulacak olursa, aynı şekilde derim ki: Elbette! Zira o da *en yücenin tezahürüdür* aynı şekilde; hem de biz yeryüzü çocuklarının idrak etmesine müsaade edilen en güçlü varlıktır o. Ben ondaki nura ve Allah'ın yaratıcı kudretine perestij ediyorum; yalnız onun vesilesiyle biz yaşıyor ve çalışıyoruz ve hatta bütün nebatat ve hayvanlar da bizimle beraber.

kendini şekillendirmektedir. Ve nihâyet şahsî yani ferdî, konkre birine duyulan aşk; eğer bir kadın suretinde hatta bir kadının güzelliğinde tezahür ederse.

"İdeal olan"ı, "ilâhî olan"ı kadın formu altında yaşamaktır şiirin kastettiği anlam; *Temaşa Kitabı* (*Buch der Betrachtung*) şöyle bitiyor:

Suleika spricht	**Züleyha der ki**
Der Spiegel sagt mir: ich bin schön	Ayna bana, güzel olduğumu söyler,
Ihr sagt: zu altern, sei auch mein Geschick.	Siz dersiniz ki, yaşlanmak da kaderimdir.
Vor Gott muß alles ewig stehn;	Allah'ın huzurunda her şey ebedîdir,
In mir liebt ihn für diesen Augenblick!	Bu ân için gönlüm O'nu sevmektedir!

Züleyha, şaire Allah'ı temsilen onu (kendisini) sevmesini öğretiverir! Bu anlamda o övgü şiirinin 22'nci mısraında "El Âlim" olarak görünür. Onun fanî güzelliğinde ebedî bir ihtişam, ilahî bir güzellik vardır. O yüzden sevgilinin medhi ile Allah'a hamd-ü senâ birbirine karışıverirler; bu durum şairin yaşadıklarıyla bağdaşmaktadır. Şair, şaheseri *Faust*'u da Chorus mysticus'un söylediği şu mısralarla bitirir:

Alles Vergängliche	*Remizden ibarettir*
Ist nur ein Gleichnis;	*Bütün bu fanilikler,*
Das Unzulängliche,	*Orada eksik olan*
Hier wird's Ereignis;	*Burada tamam olur,*
Das Unbeschreibliche,	*Tasvir edilemeyen*
Hier ist's getan;	*Burada fiil olur,*
Das Ewig-Weibliche	*Ebedî kadınlıktır*
Zieht uns hinan.	*Bizi göklere çeken.*

Divan şairi, Züleyha yani "Yüceler Yücesi", "Ebedî Oyuncu", "En Mütenevvi", "Âlemi renkli yıldızlarla Donatan", "Her şeyi Kuşatan", "Neşe Kaynağı" ve "Gönül Ferahlatıcı" tarafından yukarılara çekilmektedir. Gerçi Goethe, övgü şiiri *"Binlerce forma bürünsen dahi"* mısraı ile başlayan şiirinde Müslümanların tespihindekinden daha fazla isim sunmaktadır; oysa İslam geleneği Allah'ın yüz ism-i celâli ile yetinmektedir. Bununla beraber orada da burada da söz konusu olan, sadece sembolik sayılardır. İyi yetişmiş bir Müslüman tespih ile vird edilen doksan dokuz isim ile Allah'ın nâmütenâhi sıfatlarına bir telmih görmektedir. Oysa basit mizaçlılar, Peygamberin şu hadîsini –Goethe bunu Hammer'in *Fundgruben* mecmuasından biliyordu- kelimesi kelimesine anlamakta bir sakınca görmezler: *"Allah'ın doksan dokuz ismi vardır: Bunları bilen Cennete gider."*

İlahî olanın sonsuz sıfatları göz önünde bulunduruldukta Goethe için idraki gayri kabil yüce varlığın "yüz" yahut "bin" adına dair tasavvurlarda sıkıcı, yabancı hatta itici bir şey yoktu. Eckermann ile yapılan bir konuşmadan da bu anlaşılmaktadır. Bu konuşmada Goethe, sözü tekrar be tekrar Allah'ın yüz adına getirir. İslam ile kendi dindarlığı arasında bir tür akrabalığın mevcut olduğunu bir daha ihsas etti. Ölümünden bir yıl önce, 8 Mart 1831 tarihinde, yaşlı şair dostu ve müridine şöyle dedi:

> Sevgili çocuk, ilahlık fikrine dair ne biliyoruz ve bizim bu sınırlı kavramlarımızla yüce varlık hakkında ne söyleyebiliriz! Bir Türk misali, O'nu yüz ism-i celîliyle adlandırmak istesem, o zaman bu kifâyet etmez ve ben nâmütenâhî sıfatlara kıyasla hiçbir şey söylemiş olmam.

Tüm konuşmanın kontekstinden çıkan şu ki, Müslümanların Allah'ın yüz ism-i celîli hakkındaki tasavvurları Goethe'ye Spinoza'nın Tanrı kavramını hatırlatır. Bu anlayışı Goethe, daha sonraları kendine mal ediverdi. Bir, Tanrı-Tabiat, *Hen kai pen*, sayısız hususiyetlere ve sıfatlara maliktir ki biz ancak *Scientia intuitiva* (intuitiv/sezgisel bilgi) vasıtasıyla, dünyayı *"büyük/yüce bir hisle temaşa etmek"* suretiyle ona yaklaşabiliriz. Bir sıfata yahut bir "isme" irca edilen her tek taraflı tanım elverişsiz bir sınırlama anlamına gelirdi; tıpkı *Divan*'daki *Sıkıntı Kitabı*(*Buch des Unmuts*)'nın mısralarında bahis mevzuu edildiği anlamda:

Als wenn das auf Namen ruhte,	*Sanki bir ismi varmış gibi der,*
Was sich schweigend nur entfaltet!	*Yalnız sükût halinde inkişaf eder!*
Lieb ich doch das schöne Gute,	*İyi ve güzel olanı severim lâkin*
Wie es sich aus Gott gestaltet!	*Nasıl şekil almışsa yaratandan!*

Eckermann ile konuşmalarda Allah'ın yüz ismi hakkında ifadeler mevcuttur. Bunlar 1831 Şubat sonundan Mart başına kadar devam etmiş olan Goethe'nin İblis tasavvurları bağlamında serdedilmiş mülahazalardır. Burada mufassal olarak Allah'ın mahiyeti hakkında konuşulmuyor, bilakis "kader fikri", mukadderat güçlerinin "esrarlı bir şekilde müessir olan bir kudreti" hakkında, ulûhiyetin neşe ve ıstırap marifetiyle durumumuzu tayin etmesi hakkında konuşulmaktadır. Tabii, Goethe'nin dindarlığının bahis mevzuu edildiği burada yaşlı şairin Spinoza'yla olan ilişkisine dair kuvvetli itirafların bulunması tesadüfî değildir. Spinoza'nın hatırlanmasıyla birlikte hemen İslam da hatırlanmış olur ki bu, İslam'ın bazı öğretileriyle Goethe'nin pek sevdiği filozofu arasındaki bazı görüşlerin uyuşumunun gâyet tabii olduğunu açıklar.[4]

---

[4] Spinoza, *Ethik*, übers. v. J. Stern. Leipzig 1987. Erster Teil, s. 25: Über Gott. Definitionen VI: "Tanrı denince mutlak sonsuz varlığı anlıyorum, daha doğrusu her birisi ebedî ve sonsuz varlığı ifade eden sonsuz sıfatlardan müteşekkil cevheri (*Substanz*) anlıyorum." Krş. Mutezile olarak

Bu görüş uyuşumları Goethe'nin bir şair olarak İslam dininin alanlarında gâyet rahat bir şekilde hareket etmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum, bugün Müslümanları da Müslüman olmayanları da hayretler içerisinde bırakmaktadır.

Aynı şekilde Goethe, Spinoza ile, filozofun asıl öğretisi olan Tanrı'nın tabiatta tezahür ettiği kanaatini de paylaşıyordu: *substantia sive natura sive deus (Madde yahut tabiat yahut Tanrı)*. 1825 yılında *Meteoroloji Bilimi Taslağı* başlıklı eserde beyan edilen anlayışa göre, biz ilahî olanı asla doğrudan doğruya idrak edemeyiz, bilakis onu ancak "akislerde, misalde, sembolde, münferit ve benzer görüntülerde" sezebiliriz. "Tüm fanî olan şeylerin", ebedî olanın yalnız bir remzi olduğu hakikati, sevgilinin meth-ü senâ edilmesi ve onun şair üzerindeki tesirleri, doğrudan doğruya yaratıcıyı yüceltmeye, onunla kaynaşmaya ve birleşmeye götürür. Goethe bunu *Notlar ve Tetkikler*'de, mistik şair Celâleddin Rumî hakkındaki bölüme Müslümanların tespihine dair bir açıklama ilave etmek suretiyle belirtmektedir. Bu metin parçası aynı zamanda, *Divan* şairinin Züleyha'ya telmihen yaptığı "uzun senâ duası"yla, bu alanın imkânlarının elverdiği kadarıyla, mistik-sufî geleneğine yaklaşmaya gayret ettiğine işaret etmektedir:

Şu kadarını dikkatlere sunalım: Gerçek şair dünyanın güzelliğini ve ihtişamını kendi içine almakla görevlidir; o yüzden daima kınamak, kusur bulmak yerine daha çok meth-ü sena etmeye temayüllüdür. Buradan anlaşılmaktadır ki o, en değerli konuyu bulmaya çalışır; bunların tümünü dolaştıktan sonra nihâyet kabiliyetini Tanrı'nın ihtişamını övmekte kullanıverir. Fakat Şarklı bilhassa buna muhtaçtır; çünkü o, daima duygulara hitap edeni yakalamaya gayret eder ve ilahî olanın temaşası esnasında bu neviden şeylerin ziyadesiyle kendine nasip olduğuna inanır. Tabii bunların tafsilatlı izahını yaparken hiç kimsenin abartmadan dolayı onu suçlamaya hakkı yoktur.

---

vasıflandırılan ilahiyât okulunun kurucusu Ebu'l-Hüdayl el-Allaf (d. 750, 818'den beri Bağdad'da, M.S. 840 yılında ölmüştür) tarafından temsil edilen mezhebin Allah'ın sıfatları öğretisi: Ebu'l-Hüdayl der ki, Allah tamamen kendisi olan ilim marifetiyle bilir; O, tamamen kendisi olan hareket ve faaliyette bulunma kudretine sahiptir; bunlar belirli derecede kendi varlığıyla aynîdir. [...] Ebu'l-Hüdayl, Allah'ın *bir* olduğunu ve sıfatlarının varlığının çeşitliliğini sembolize etmediğini göstermek istiyordu. Aksine bu sıfatlar bizim tarafımızdan öyle çeşitli ve farklı algılanıyordu." (Şuradan iktibas edilmiştir: Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*. München 1994, s. 105) Mu'tezile münevver hükümdâr El-Me'mun(813-833)'un halifeliği esnasında resmî devlet doktrini haline geldikten sonra, Sünnîliğin zaferiyle birlikte daha sonraları bu mezhep mülhidlik(kâfirlik)'le suçlanmış ve bugüne kadar da bu geçerliliğini sürdürmüştür. Maamafih bu teolojik-felsefî mezhebin izleri İslam'da asla büsbütün silinmemiştir. Bu mezhep tarafından ortaya atılan problemler ve argüman tarzı, Ortaçağ'ın Arap hâkimiyetindeki Endülüslü büyük Yahudi filozofu Meymun üzerinden Spinoza'ya kadar devam etmiştir. Fakat Sunnîliğin Mu'tezile'yi yenebilmesi için kendi içinde belirli ölçüde bir rasyonellik barındırması gerekiyordu ki Tilman Nagel bu yüzden bir "Sünnî Rasyonellik"ten söz edebiliyordu. (Söz konusu yerde, s. 143-153; orada Allah'ın 100 sıfatı) O bakımdan İslam dünyası sadece özel olarak Goethe için bir ilham kaynağı olmakla kalmaz, bilakis daha evvelden Wolfram von Eschenbach'ın eserlerinde görünen erken aydınlanma ve daha sonraki Avrupa aydınlanması için ilham kaynağı olmuştur. (Yazarın notu)

Allah'ın doksan dokuz isminin yüceltildiği Müslümanlara has tespih, böyle bir sena ve tebcil duasıdır. Nefy ve teyit edici sıfatlar, idraki gayri kabil varlığı tasvir ederler; dua eden hayret eder, teslim olur ve sakinleşir. Eğer dünya, şairin tasavvur ettiği yahut gözü önünde bulduğu mükemmellikleri güzîde şahıslar için kullanıyorsa, o zaman Allah'a teslim olan şair ebediyetten beri her şeyi kuşatan kadîm varlığa sığınır.

Öncelikle kendini dünyevî bir şair olarak gören Goethe, Züleyha'ya yönelik "övgü ve yüceltme duasıyla "tasavvur ettiği ve gözü önündeki güzellikleri ve ihtişamı" kendisi tarafından sevilen ve tamamıyla dünyevi bir şahıs olan sevgiliye teşmil eder. Bununla birlikte o, *Doğu Batı Divanı*'nda daima "Allah'a teslim olan" şairlere yaklaşır. Bu şairler, "ebediyetten beri her şeyi kuşatan gayri şahsî varlığı", eserlerinde meth-ü sena ederler. *Notlar ve Tetkikler*'de Müslümanlara has tespih hakkında tasarlanan mülahazalar, karakteristik bir tarzda eseri sufîzmin tecessüm etmiş şekli olarak kabul gören[5] Şair Celâleddin Rumî'nin takdirinin bir bölümüdür. Bununla beraber şurası inkâr edilemez ki Goethe, Rumî'yi yermiştir de; çünkü o, yukarıda gördüğümüz üzere, masallarının bazılarındaki ahlâksızlığa itiraz etmiştir. Böylece Goethe, onun hayat hikâyesinin kısa bir karakteristiğini de yazmıştır:

> Yukarıdaki tasvirimizden sonra bu büyük zekânın eserlerinin karanlık ve karmakarışık oluşuna hayret etmemeliyiz. Eserlerinde vahdet yoktur; kesif bir tenevvü vardır. Hikâyeler, masallar, efsaneler, darbımeseller, fıkralar, rumuzlar, teşbihler; davalarla doludur. Meşgul olduğu sihirli bir perde ile örtülü bu akide ve telkin yığınının hakikî manaları hakkında kendi de sarih ve cevap verecek halde değildir.

Annemarie Schimmel, Goethe'nin Rumî'ye karşı kritik tavrını onun zamanında Rumî'nin eserlerinin kâfi derecede tanınmamasına yormaktadır; zira o, Schimmel'in yazdığına göre, *"Hammer-Purgstall*'ın *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (1818) *başlıklı kitabındaki pek coşkulu, abartılı 'mistik' izahlara güvenmek*

---

[5] Sufizm Hz. Peygamberin bizatihi zihnî tatbikatlarından doğmuştur; kendisine Allah'ın biricik elçisi olarak bir *Kur'an* vahyi marifetiyle umumî bir emir tevdi edilmeden önce o, dua ve ibadet etmek üzere dağa çekilmeyi alışkanlık haline getirmişti. Sufîler insanın Allah ile doğrudan doğruya rabıtasını vurguluyorlardı. Başlangıçta bu duruma Sünnîler karşı koymalarına rağmen, Sufîlik –ki onların otoriteleri Allah ile rabıta için *Kur'an*'ın yegâne gerçek tefsirini yaptıklarına dair hak iddia ediyorlardı ve Şiî mollaların düşmanlığını kazanmışlardı-, 860 yılına doğru Mezopotamya'dan Bağdat'a ve oradan evvelâ İran'a, sonunda da Kuzey Afrika ve Endülüs'e yayılmıştır. Endülüslü mutasavvıf İbn Arabî (ö. 1240) de sufizm panteizm ve bütün varlıkların birliği (vahdet-i vücûd) itikadı, içerisine karışıverir. Panteist akımlar bilhassa fars-sufî şirlerinde hissedilmektedir. İlâhî aşktan cûş u huruş eden ruhlar Allah'ın hasretiyle ve Allah ile vuslat iştiyakıyla tutuşurlar ki söz konusu şiirde bu durum bahis mevzuu edilmektedir.

zorundaydı."[6] Bu bağlamda Schimmel şair filozof Muhammed İkbal'i iktibas ediyor; anlaşılan İkbal için, kendisinin en çok sevdiği şair Rumî'nin çok takdir ettiği Goethe tarafından istenilen ölçüde takdir edilmediğini görmek bir sukut-ı hayaldi. Oysa o, Goethe'den Rumî hakkında önemli ölçüde takdir beklenebileceğini düşünüyordu:

Mevlana Rumî'nin felsefî hakikatleri ve hikmetli sözleri onun için karanlıktı. Fakat Mevlânâ'nın sözlerini (eserlerini) derinlemesine incelemediği de âşikar. Çünkü Spinoza'yı (Hollandalı panteist filozof, öz bir monizme inanmıştı) metheden ve İtalyan filozofu Giordano Bruno'yu kalemiyle müdafaa eden bir kimsenin Mevlânâ'yı takdir etmemesi imkânsızdır.[7]

Buna karşılık Hegel, ki o da İkbal gibi Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nı çok takdir ediyordu, Rumî'nin şiirlerinin Friedrich Rückert'in "insanı hayran eden üstün tercüme sanatı" numunelerinin *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821* dergisinde yayınlanmasından iki yıl sonra tanışmış ve *Vorlesungen über Ästhetik* (*Estetik Üzerine Dersler*) başlıklı eserinin *Pantheismus der Kunst* (*Sanatta Panteizm*) (*Mohammedanische Poesie/İslam Şiiri* alt başlığı altındaki) bölümünde şu sözlerle yorumlamıştır:

> O esnada şair ilahî olanı her şeyde temaşa etme hasreti duyup gerçekten temaşa edince, bu sefer kendi Ben'ini de ilga yahut ref ediyor; fakat aynı şekilde ilahî olanın içkinliğini (her yerde hazır ve nazır oluşunu) daha mufassal ve hür olarak kendi içinde kavrayıveriyor. Bu suretle onda neşeli bir içtenlik ve muhabbet gelişir; Şarklıya has olan o özgür mutluluk, cömert saadet duygusudur ki Şarklı bunu hamd-ü sena ederken kendi kısmî varlığını tamamıyla ebedî ve mutlak olanda eritir ve her şeyde ilahî olanın huzurunu ve suretini idrak ile hisseder. Bu şekilde bütün varlığını baştan sona ulûhiyet kaplar ve mutluluktan mest olarak Tanrı'da yaşanan bir hayat, mistik kişiyi kendi alanına alıverir. Her şeyden evvel bu münasebetle ***Celâleddin Rumî***'yi yüceltmek lazım gelir; Rückert, insanı meftun eden ifade kudretiyle ondan en güzel numuneler takdim etmiştir. [...] İnsanın kendini hudutsuz bir teslimiyetle O'nunla aynîleştirdiği ve O'nu kâinatın bütün mekânlarında temaşa ettiği, her şeyi O'na istinat ve irca ettiği Allah'a olan aşk burada merkezi teşkil eder. Bu merkezî nokta bütün istikametlere ve her bölgeye doğru genişleyebilir.

---

[6] A. Schimmel: *Muhammad Iqbal*. Prophetischer Poet und Philosoph. München 1989, s. 33. (Anm. d. Hg.)

[7] Şuna dikkat edilmelidir: Daha önceki bölümde *Goethe ve Arap Dünyası* başlıklı eserin Arapça tercümesini yapan mütercimlerin, Adnan Abbas ve Abdelghafer Mekkawi'nin aksine –ki bunları müellife Katharina Mommsen'ın müsaadesi olmadan bir dipnotta Spinoza'yı şeytan ilan etmişler ve Goethe'yi Spinoza ve İslam arasında benzerlikler bulduğu için kaba bir hata yapmakla suçlamışlardır- büyük Müslüman mütefekkir Muhammed İkbal, Goethe'nin panteist kanaatlerinden dolayı onu hiçbir şekilde mahzurlu görmemiş, bilakis daha çok o da Spinoza'yı zikretmiş ve panteizmin şehidi Giordano Bruno'yu hatırlatmıştır. (Yazarın notu)

Panteizm kavramının karşısına Hegel, bunun karşı formunda olan monoteizmi yerleştirir; bunu o, *ulvîlik* kavramıyla kavrar. Demek oluyor ki bu kavramda "Tanrı bir taraftan dünyanın konkre görüntülerinden tecrit edilmiş ve kendisi için sabitlenmişken, diğer taraftan varoluşun zahirîliği mahdutluk olarak belirlenmiş ve baştaki konumuna irca olunmuştur" ki bu yüzden Hegel burada "Tanrılardan boşaltılmış dünya"dan bahseder. Eğer ulvîlikte

> ... en iyi şeyler, harikulâde şekil ve biçimler sadece Tanrının süsü olarak kullanılıyor ve ihtişamın deklare edilmesine ve Bir'in azametine hizmet ediyorsa; tabii gözümüzün önüne getirmek suretiyle onu bütün yaratıkların Tanrısı olarak kutluyorsak, o zaman buna karşı panteizmde uluhiyetin içkinliği objelerde dünyevî, tabiî ve beşerî varoluşu, bizzat kendi otonom ihtişamı için yüceltir. Tabiattaki görüntülerde ve beşerî ilişkilerde zihnî olanın kendi yaşantısı, bizzat onların içinde aynısına hayat verir ve zihnîleştirir. Şairin ruhu ve sübjektif hissedişinin terennüm ettiği obje ve mevzularla alakalı olarak yeniden kendine has bir ilişki tesis eder. Bu capcanlı ihtişam ve güzellikle dolu olarak yürek sakinleşmiş, hür, müstakil, serbest, geniş ve büyüktür [...] ve tabiatın objeleri ve onların ihtişamıyla, sevgili, sâki hatta övülmeye ve sevilmeye değer her şeyle birlikte mutlu, huzurlu bir içtenlikle birlikte gelişir.

Görebildiğimiznüzere Hegel, sonunda artık pek de Rumî'yi düşünmüyor, daha çok Hafız'ı düşünüyor; bunu o, müteakip metinde ismen de zikretmektedir:

> Samimi, mutlu bir içtenlik Şarklılara, bilhassa da Müslüman İranlılara hastır; bunlar kendi Ben'lerini Tanrı'ya olduğu gibi övgüye mazhar her şeye neşeyle ve açıkça teslim ederler; ancak yine de bu teslimiyette kendi hür benliklerini muhafaza ederler. Aynı şekilde söz konusu hür özlerini etraflarındaki dünyayla ilişkilerinde de muhafaza etmeyi bilirler. Böylece ihtirasların ateşinde en geniş mutluluk ve hislerin dile gelme hürriyetini görürüz; bunlar vasıtasıyla da muhteşem ve parlak sembollerindeki bitip tükenmek bilmeyen zenginlikte daima neşenin, güzelliğin ve mutluluğun bir tonu ses vermektedir. Eğer bir Şarklı ıstırap çekiyor ve mutsuzsa, o zaman o bunu hiç değiştiremeyeceği mukadderatının bir hükmü olarak kabullenir ve keder, hassasiyet veya sıkıcı bir hüzün duymaksızın kesinlikle kendine hâkim olur. Hafız'ın şiirlerinde sevgili ve sâkiye dair yeteri kadar şekva ve sızlanma vardır; ancak o, mutlulukta olduğu gibi acı duyduğunda da aynı şekilde kaygısız ve tasasız bir şekilde buna katlanır. Mesela o bir defasında şöyle demektedir:
>
> *Dostun huzuru*
> *Seni aydınlattığında*
> *Şükranla mum gibi yan acı içerisinde*
> *Ve neşeli ol.*

Mum gülmeyi ve ağlamayı öğretir; o, alev marifetiyle neşeli yanışına güler, aynı anda kızgın gözyaşları içinde eriyip gitse de. Yanışı esnasında neşeli nurunu yayıverir. İşte bu, bütün o şiirin genel karakteridir.

Hegel'in *İslam Şiiri* (*Mohammedanische Poesie*) bölümünde *Sanatta Panteizm* (*Pantheismus der Kunst*) başlığı altındaki bu mülahazalarını *Divan* şairini yücelterek sonlandırması kimseyi şaşırtmamalıdır; kaldı ki şair, tabii Müslüman bir şarklı değildir, bilakis Hıristiyan olarak vaftiz edilmiş bir Almandır.

Goethe de [...] ileri yaşlarında bu neviden kaygusuz ve tasasız bir neşe ve keyifle rikkate gelmişti ve ak saçlı bir yaşlı olarak, Doğu'da esen bad-ı saba ile dopdolu bir halde, kanının poetik ateşinde, sonsuz mutluluk duygularının hürriyetine yöneldi; öyle ki bizzat polemikte dahi serinkanlılığını ve kaygısızlığını kaybetmedi. Onun *Doğu Batı Divanı*'ndaki şiirler ne kolaylıkla yazılmıştır, ne de önemsiz sosyal nezaketten kaynaklanmıştır, bilakis bu neviden bir hürriyetten ve kendini tamamen hisse teslimiyetten doğmuştur. Bizzat kendisi bunu Züleyha'ya yazdığı bir şiirinde dile getirir:

Dichtrische Perlen, Die mir deiner Leidenschaft Gewaltige Brandung Warf an des Lebens Verödeten Strand aus, Mit spitzen Fingern Zierlich gelesen, Durchreiht mit juwelenem Goldschmuck.	*Aşkının Azametli dalgaları tarafından Hayatın ıssız sahiline Fırlattığı şiir incileridir. Zarif parmak uçlarıyla Seçilmiş, Altın ve değerli taşlardan Dizili mücevherleri*
Nimm sie an deinen Hals, An deinen Busen, Die Regentropfen Allahs, Gereift in bescheidener Muschel!	*Al bunları diye seslenir sevgiliye, Boynuna, Göğsüne tak, Allah'tan yağmur damlaları da Böyle dönüşür inciye, basit bir midyede!*

Bu neviden şiirler söylemek için olabildiğince büyük, vüsatlı bir derinlik, tüm atılımlarda duygularından emin olmak ve pek genç mizaç gerekmektedir ve bir de

Einer Welt von Lebenstrieben, Die in ihrer Fülle Drang Ahneten schon Bulbuls lieben, Seeleregenden Gesang.	*Tomurcuklarına hayat suyu yürüyen, Bir dünya ki filiz atmak ister goncalar, Çoktandır bülbülün aşkını hissedip, Ruhları coşturan şarkılarını duydular.*

19. Pervâne ve mum

Wer von reiner Lieb entbrannt
Wird vom Lieben Gott erkannt.

Ancak saf bir aşkla yanıp tutuşan,
Bilinir Cenâb-ı Hak tarafından.

EĞER *Muhammed Kasidesi* genç Goethe'nin İslam Peygamberine sunduğu en güzel methiye ve arz-ı hürmet olarak vasıflandırılabilirse, o zaman en meşhur *Divan* şiirlerinden birisi de yaşlı Goethe'nin İslam mistisizminin ruhunu veren en güzel medhiyesidir denilebilir. Bahis mevzuu olan şiir *Şarkılar Kitabı* (*Muganni Nameh/Buch des Sängers*)'ndaki Mutlu Eden Hasret (Selige Sehnsucht) başlıklı sondan bir önceki şiirdir. Bu şiire hâkim motiflerin kökleri Sufizm'dedir. Bu şiirde Allah'ın adı bir kerecik dahi geçmemiş olsa bile, onu *Kur'an*'a hayran bir Müslüman'ın gözüyle okuyan birisi, bunu derhal fark edecektir. Şiirin bütün hareket ve heyecanı ışığa yönelmiştir. Maamafih burada söz konusu edilen Nur, Allah'ın esmâ-i hüsnâ'sından birisidir ve Müslümanlara has tespihin 93. sırasında yer almaktadır. Daha doğrusu bu, *Nur* Suresi'nin yani 24. Sure'nin 35. âyetinde yer alması dolayısıyla *En-Nur* adını taşımaktadır. Goethe bunu Hammer'in tercümesinden dolayı biliyordu (Bkz. *Fundgruben des Orients*, Bd. 3, s. 253). Orada şöyle geçiyor:

> Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak(kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.

Bir tabiat araştırmacısı olan Goethe, İslam'ın nur (ışık) metaforiğinin ken-

disine pek derinden hitap ettiğini hissetmiştir. Zira onun *Renk Öğretisi (Farbenlehre)* başlıklı eseri ilmî bir forma bürünmüş bir nur apolojisidir. Nurun bölünemeyen canlı yapısı ve ahlâkî kudretini Goethe, zerrelerdeki (*Korpuskeln*) yahut dalga boylarındaki (*Wellenlängen)* mekanik-analitik bir parçalanmadan modern tabii ilimler marifetiyle kurtarmaya gayret etmiştir. *Renkler Öğretisi Tarihi* (*Geschichte der Farbenlehre*) başlıklı eserinde, üçüncü bölüm olan, Roger Bacon'a dair kısmında Goethe şöyle yazıyor:

> "Işık, Allah tarafından yaratılan güç ve erdemlerin en kadîmlerinden biridir ki kendi mecazını maddede teşkil etmeye çalışır."

Goethe, *Divan*'da da bu düşünceyi ifade eder. Eğer o, bunu *Kadîm Fars inancının mirası* başlıklı bir şiirde yapıyorsa, o zaman bununla şunu söylemek istiyor: İşte İslam öncesi zamandan bir miras ki bu, inananlar tarafından muhafaza edilmeyi hak ediyor ve gerçekten de İslam bunu muhafazayı devam ettirmiştir.

Schleppt ihr Holz herbei, so tuts mit Wonne!
Denn ihr tragt den Samen irdscher Sonne,
Pflückt ihr Pambeh[1], mögt ihr traulich sagen:
"Diese wird als Docht das Heilge tragen."

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
Soll euch nie ein Mißgeschick verwehren
Gottes Thron am Morgen zu verehren.

Çekip getirin odunları buraya zevkle!
Çünkü tohumunu taşıyorsunuz dünyadaki güneşin,
Pamukları toplarken, ümitle şöyle söyleyin:
"O kutsal ateşi taşıyacak olan işte bu fitildir."

Sizler her lambada yanan yüce ışığın
Parıltısını dindarca tanıyacaksınız,
Asla bir musibet engel olmamalı,
Perestiş ettiğinizde Tanrı'ya sabahları.

Bir nur olarak Allah'a ubudiyetten sufizmin esas motifi inkişaf etmiştir, daha doğrusu Allah ile mistik vuslat ve nura ulaşmaya can atan ve nihâyet alevde can veren pervâne mecazıyla ifade edilen, ruhen yeniden doğuş fikri gelişmiş-

---

[1] *Pambek* Farsça pamuk anlamına gelmektedir.

tir. Annemarie Schimmel eserlerinde bu neviden örneklere işaret etmektedir ki, bunlardan ikisini burada onun tercümesiyle sunmakta fayda var. Schimmel'in anlattığına göre, ilk misal, zındıklık suçlamasıyla 922 yılında Bağdat'ta acımasızca idam edilen Sufî El-Hallac'ın *Kitabu't-Tavasin* başlıklı kitabında kullanılan mecazdır. Harikulade bir Arapça kafiyeli nesirle ve ara ara felsefî açıklamalarla şöyle devam etmektedir:

Pervâne sabahlara kadar
Mum ışığının etrafında uçar,
Sonra dönüp gelir hemcinslerine
Anlatır onlara mutluluğunu latîf sözlerle
Sonra özenerek, ermek için kemâle,
Nice cilveli güzelliklerle birleşir.

Annemarie Schimmel'e göre, bunun üzerine şu yorum geliyor: Mumun ışığı gerçeğin bilgisidir, onun sıcağı gerçekliğin gerçekliği, oraya intikal ise gerçekliğin hakikati oluyor. Sonra Hallac pervâne mecazına dönüyor:

Ne ışığı temaşaya doydu pervâne,
Ne sıcağıyla yetindi divâne,
Attı kendini tümden alevlere,
Hemcinsleri yolunu beklemede
Ki nakletsin gördüklerini bakışıyla
Lakin o yetinmedi sadece malûmatla.
Uçtu, döndü, yaktı kendini, yok oldu ortadan
Resim, cisim, iz, işaret kalmadı geriye ondan.
O artık niçin geri dönsün ki şekillere!
Vuslattan sonra hangi hâl var ki döne?[2]

Allah'ın işaretleri. İslam'da Dinî Hayat (*Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam,* München 1995, s.313) başlıklı eserinde Annemarie Schimmel, 1273 yılında Konya'da vefat eden mutasavvıf Celâleddin Rumî'nin *Fîhi Mâfîh* (Almancası: A. Schimmel: *Von allem und vom Einen,* Köln 1988) başlıklı eserinden bir iktibas yapar; burada Hallac'ın nûra hasret pevânesi tekrar gündeme gelir:

Akıl, onu çabasiyle anlayamaz; anlayamaz amma çabasından da ne vakit kurtulur akıl? Çabasını bırakırsa akıl değildir o. Anlaşılmaz, anlamaya imkân yoktur amma akıl ona derler ki gece gündüz o tek sevgiliyi anlamak için düşüncelere da-

[2] A. Schimmel: *Goethe und der Islam.* Konferans metni Islamischen Zentrum Hamburg'da, 10. 9. 1999 tarhinde neşeredilmiştir: *Al-Fadschr* Nr. 95/1999, s. 9.

lar, çalışır çabalar, kıvranır durur, kararsız bir hale düşer. Akıl, pervâneye benzer, sevgiliyse mum gibidir. Pervâne, kendini muma vurur, yakar, helak olur gider; fakat pervâne de ona derler ki, o yanıştan zarar görse, elemlere düşse bile muma dayanamasın; kendisini atsın gitsin. Bir yaratık olsa da pervâneye benzese, fakat mumun ışığına dayansa, kendisini ona atıp yakmasa, o yaratık, pervâne değildir. Pervâne de kendisini mumun ışığına vursa da o ışık pervâneyi yakmasa, ona da mum demezler. Şu halde Tanrı'ya dayanan, ona ulaşmak için çalışıp çabalamayan kişi, insan değildir; fakat Tanrı'yı anlar bilirse o bilinen anlaşılan da Tanrı değildir. İnsan ona derler ki çalışıp çırpınır, Tanrı'nın ululuk ışığının çevresinde rahatı kararı kalmaz. Tanrı da odur ki insanı yakar yandırır, yok eder gider, fakat hiçbir akıl onu anlayamaz. (Mevlânâ Celâleddin, *FÎHİ MA-FÎH*, Çeviren, tahlilini yapan, açılamasını hazırlıyan: Abdulbâki Gölpınarlı, İstanbul 1959, s. 30)

Goethe'nin mistik düşünce tarzı bir noktada yukarıdaki metne yansıyan düşünce tarzından ayrılmaktadır. *Notlar ve Tetkikler* bölümünde Goethe, *Divan*'ın *Mecazlar Kitabı(Mathal Nameh: Buch der Parabeln)*'nda şairâne bir şekilde Şark'ın etik esaslarını tasnif ederek fasıl fasıl yahut fıkralar halinde açıklamaktadır. Dördüncü fıkrada o, *"esas İslam, Allah'ın iradesine teslim olmak ve kaderin hükmünü hiç kimsenin değiştiremeyeceğine, ondan kimsenin kurtulamayacağına inanmaktır."* şeklinde vaz' ediyor. Daha sonra bir beşinci fıkradan bahseder ki bu *"... mistik olarak adlandırılmalıydı: Bu, insanları bir önceki durumdan çekip alır ve daha bu dünyada ve kendisine acı veren mallardan geçici mahrumiyet kaydı şartıyla Allah'a vasıl eder; ancak önceki durum yine de korku verici ve sıkıntılı olarak kalır."*

Goethe için geçerli düstur şudur: feragata evet, fakat bu dünyada dolu dolu bir hayat yaşamak için; bu dünyada düşmanca bir tavırla şehvetin öldürülmesine hayır. Bu onun tabiat dindarlığıyla alakalıdır. Bununla birlikte o asla İslam tasavvufunun çevresinden kopmaz. Goethe, dünyayı reddetmeyen Allah aşkı için bizzat Müslümanların amme şahidi, sufî ve şair Hafız'a istinat etmektedir. *Kur'an*'da müteaddit defalar öte dünyadan, kâfirler için cehennem cezalarından ve inananlar için cennet mükâfatlarından bahsediliyorsa, o zaman insanlar bu Mukaddes Kitap'ta daha bu dünyada, daha doğrusu tabiatta, Allah'ın müessiriyetini fark etme, buna sevinme ve buradan kendi menfaatini temin etme yönünde teşvik edileceklerdir. Daha 23 yaşındaki Goethe'nin, Muhammed fragmanının başlangıcında kahramanına, *"Allah'ın her sessiz pınarda, açan her ağacın altında ve aşkın sıcaklığında ona rastladığını"* söylettirdiğini hatırlıyoruz. Bundan kırk yıl sonra *Doğu Batı Divanı*'nda bir parabol ile -bu parabolle Goethe, Sadî'ye yaklaşır- *"Allah'ın büyüklüğünün"* küçük bir fenomende de idrak edilebileceğini gösterir:

Ich sah mit Staunen und Vergnügen
Eine Pfauenfeder im Koran liegen,
"Willkommen an dem heilgen Platz,
Der Erdgebilde höchster Schatz!
An dir, wie an des Himmels Sternen
Ist Gottes Größe im kleinen zu lernen
Daß er, der Welten überblickt,
Sein Auge hier hat aufgedrückt,
Und so den leichten Flaum geschmückt,
Daß Könige kaum unternahmen,
Die Pracht des Vogels nachzuahmen.
Bescheiden freue dich des Ruhms!
So bist du wert des Heiligtums."

Neşe ve hayretler içerisinde gördüm ki
Bir tavus teleği Kur'an yaprakları arasında,
"Yeryüzünde oluşan pek değerli hazine
Hoş geldin bu mukaddes yere!
Nasıl donanmışsa gökyüzü yıldızlarla
Allah'ın azameti de idrak edilir minik varlıklarda bile.
O'nun âlemleri kuşatan bakışı
Şu tavus kanadında remzedilmiştir,
Ve hafif tüylerin süslediği,
Şu kuşun ihtişamını taklide
Teşebbüs etmedi krallar bile.
Tevâzu ile sevin şöhretine!
Bu kutsal yere layıksın böylesine."

Adam Olearius tarafında tercüme edilen Sadî'nin *Gülistan*'ının, III. Bölüm, 27'sinde Goethe şu örneği buldu:

> *Kur'an* yaprakları arasında bulduğum bir tavus kuşu kalemine dedim ki: 'Böylesine muhteşem bir kitabın yaprakları arasında bulunuyorsun. Bu şeref, değerinden çok üstün!' 'Sus!' dedi. 'Nereye ayağını bassa, güzelliği olana kimse git demez.'

Sadî nezdinde tavus kuşu kalemi güzelliğinden dolayı, *Kur'an* yaprakları arasında durma şerefine naildir. Goethe, tavus kuşu teleğini ulûhiyetin temsilcisi makamına yükseltmek suretiyle bu motifi değiştirir ve geliştirir. Allah, *"ona nazar kıldığı"*, *"gözünü onun üzerine kondurduğu"* için onda, *"küçük misalde" "Allah'ın büyüklüğünü"* idrak etmek öğrenilebilinir, nasıl ki *"gökyüzündeki yıldızlarda"* buna uygun olarak Allah'ın büyüklüğü anlaşılıyorsa. Sadî'de tavus kuşu teleği bizzat "âdeta" şaire konuşmakta ve kendi güzelliğinin mağrur şuurunda olarak bu şerefli yerde bulunma hakkını meşru bir şekilde savunmaktadır. 1792 yılında *Blumen aus morgenländischen Dichtern I,* 10 (SW XXVI, 375) [*Şark Şairlerinden Çiçekler*] başlıklı eseride Sadî'in *Gülistan*'ından bir hikâye alan Herder, mağrur olma motifini daha da güçlendiriverir:

> Eine Pfauenfeder lag zwischen Blättern des Korans,
> Stolze, sprach ich, zu hoch ist diese Stelle für dich!
> Nicht antwortete sie; wohin die schöne Gestalt kommt,
> Ist sie an ihrem Platz; jeder vergönnet ihn ihr.

Kur'an sayfaları arasında bir tavus teleği vardı,
Ey mağrur, dedim, bu makam senin için yüksek!
Cevap vermedi; güzel suretin gittiği her yer,
Onun makamıdır; herkes ona layık görür bunu.

Hal böyleyken Goethe'de tavus teleği elde ettiği şöhrete *"sevinmelidir"*; bununla ilk mısrada Spinoza'nın *Etik*'inden çağrılan *neşe motifi* (laetitia-Motiv) sonunda "eğlenmek" sözcüğüyle bir kez daha vurgulanmaktadır. Tabiri caizse güzel tavus teleğinin sevinci dengelenmiş olarak sınırlanmak suretiyle *"mütevazılaşacaktır."* Gözdeler alçak gönüllü bir tavra sahiptirler: *"Mütevazı olarak şöhretine sevin..."* Tavus teleğinin takdire değer "mağrur" tavrından –Sadî ve Herder'de- Goethe söz etmiyor; daha çok şair, bitiş sahnesinde bilhassa mütevazılığa davet ediyor. Ancak bu şekilde gözde, *"mukaddes olmaya değer"*! İşte böylece Goethe, "İslam'a has" şiire "Hıristiyan" bir erdem ilave eder: "Tevazu" ve "olabildiğince mahviyatkârlık" onun için kendilerine hayran olduğu iki Hıristiyan azizde müşahede ettiği en önemli erdemlerdi: Bunlardan biri Philippo Neri idi ki *İtalya Seyahati* başlıklı eserinde yer vermekle ona bir şeref âbidesi dikmiş oldu. Diğeri Alexius'tur ki bu zatın hayatını o, 1779 yılındaki İsviçre seyahatine dair otobiyografik bir malumatta hissedilir bir içselleştirmeyle anlatır. Buna uygun olarak *Divan* şairinin birçok parabollerinde tevazu erdemi seçkinliğin ve ilahî rahmetin bir şartı olarak yüceltilmektedir.

Kur'an sayfaları arasında bulunan tavus teleği parabolünde, *"Allah'ın büyüklüğünü en küçük şeyde"* dahi idrak etmek gerektiği yolundaki ikaz, *Doğu Batı Divanı*'nın metrukâtında varyasyonlarıyla tekrar ortaya çıkar:

Sollt ich nicht ein Gleichnis brauchen, Wie es mir beliebt? Da uns Gott des Lebens Gleichnis In der Mücke gibt.	*Bir mecaz kullanmamalı mıyım?* *Hoşuma gittiği gibi,* *Keza Allah bir sivrisinekte* *Vermektedir bize hayat misalini.*

Bu dörtlük de *Kur'an*'daki bir yerden mülhemdir, daha doğrusu 2. Sure(Bakara)'nin 26. âyetinden (J. v. Hammer tarafından *Fundgruben des Orients* mecmuasında) tercüme edilmiştir):

Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler.

Burada kastedilen Tanrı'dır: Tanrı insanlara her neviden misaller verir; hem sivrisinek gibi pek küçük şeylerde bile. Hatırlamak lazım ki Werther "Kadir-i

Mutlak"ı bir "sivrisinek"te dahi idrak eder; çünkü onun için küçücük, görünmeyen saman çöpüne kadar her şeyde "Allah varlığı" hissedilir. 10 Mayıs'ta panteist bir hayranlıkla kaleme aldığı mektupta şu satırlara yer verir:

> O şirin vadinin yükseldiği ve güneşin tepeden akseden ışınları ormanımın nüfuz edilemez karanlığının üst tabakasına takılıp kalarak, o kutsal yerin içerisine ancak tek tük ışık demetleri sızabildiği bir sırada, ben çağlayan derenin kenarındaki uzun çimenlerin üstüne uzanarak, yere daha yakın bir durumda o bin bir çeşitli küçük otları merakla seyrederken, sazların arasındaki sayısız ve akılların alamayacağı kadar değişik biçimli kurtların ve sivrisineklerin teşkil ettiği o küçücük âlemin kaynaşmasını, daha yakından ve âdeta kalbimin içinde duyarak, bizi kendi suretinde yaratan ulu Tanrı'nın varlığını ve onun hepimizi ebedî zevkler içinde yüzdürerek yaşatan ve koruyan ölçüsüz sevgisinin esintisini hissettiğim zaman... ve sonra dostum, dünya gözlerimin önünde böylece belirmeğe başladığı ve gökyüzü bir sevgilinin hayali gibi bütün ruhumu kapladığı vakit, çok defalar içimi çekerek: "Ah, bütün bu duyduklarını tekrar belirtebilsen! İçinde bu kadar bol ve bu kadar sıcak bir halde yaşayan şeyleri bir kâğıdın üstüne dökebilsen de, senin ruhun ulu Tanrı'nın aynası olduğu gibi, bu kâğıt da ruhunun aynası olsa!" diye düşünüyordum...

Daha genç yaşındayken Goethe için Tanrı'nın bir akis aynası olarak tabiat, aşina bir tasavvurdu. Genç şairin *Genç Werther'in Acıları*'nı kaleme almadan birkaç ay önce yaptığı *Kur'an* seçmelerinde bu neviden tasavvurlar yer almaktaydı.

Görünen o ki *Kur'an*'da hayatın bir remzi olarak verilen pervâne misali Goethe'nin daha sonraları ışığa uçan ve alev ölümüyle hayatı son bulan sivrisineği düşünmesini sağlamıştır. Her şeyden evvel *Divan*'la ilgili okuma notları arasında anahtar kelime olarak kaydettiği "âşık pervâne" bulunmaktadır. Bu kayıt Sadî'nin *Gülistan* (*Der Persianische Baumgarten*, Buch 3, Kapitel 23. In: Adam Olearius, *Colligirte und viel vermehrte Reise-Beschreibungen*... Hamburg 1696, s. 47 f.) başlıklı eserine istinat etmektedir. Burada sufî mistiğinin o malum motifi popüler bir formda verilmektedir. Esasen bu motifle biz Hallac ve Rumî'nin metinlerinde tanışmıştık: Işığa can atan ve onda yanıp kül olan "âşık pervâne", Allah aşkıyla yanıp tutuşan azizin sembolüdür; tıpkı bir mum ışığının içine atlayan pervâne misali âşık, ruhunu kurtarmak üzere bedenini feda eder:

> "Hey zavallı, dedi, git de kendine göre bir sevgili bul ve öyle bir yolda yürü ki ümidin olsun. Sen kim, muma âşık olmak kim! Semender olmadığına göre ateşin etrafında dolaşma bari. Kişiye evvela yiğitlik lâzım; cenk ondan sonra. Yarasa güneşten saklanır; demir pençeli insanla didişmek cahillik olur. Düşmanın ta kendisi olduğunu bile bile bir adamı dost edinmen akıl kârı değildir. Sen canını pervânenin

sevdâsına feda ederken kimse sana iyi yapıyorsun demez. Padişahtan kız isteyen dilenci, olmadık hayallere düşmüş olur; ensesine yumruk yer. Hükümdarlar, sultanlar onun yüzüne bakarlarken mum senin gibi bir âşıkı hesaba alır mı? Ve öyle bir mecliste sencileyin bir müflisin yüzüne güler mi? Herkese tatlı davransa dahi gene seni yakar. Çünkü sen biçaresin..."

Fakat yanık pervâne ne cevap verdi, bakın:

"Tuhaf şey, dedi, yansam ne çıkar? Tıpkı Halil İbrahim Peygamber gibi, benim gönlümde de öyle bir ateş var ki mumun şulesi onun yanında âdeta gül olur. Gönül sevgilinin eteğini kendine doğru çekemez. Bilakis sevgilinin muhabbeti canın yakasına sarılır. Ben de kendimi kendi isteğimle ateşe atmıyorum; ancak boynumda bir iştiyak zinciri var. Sonra, ateşin, benimle parıldayışı şu ana mahsus değil ki... o beni uzaktan da böyle yakardı.

Bununla beraber Hafız, *Nun* XV, 7. gazelinde bu alegoriye tamamen yeni bir istikamet verir ki Goethe kendi mistik telakkisini sevindirici bir şekilde tasdik edilmiş bulur:

Güneşe perestiş edenin sevgiliden haberi yoktur,
Tanrı'ya iftira ediyorsan o zaman O'nun gözüne bakıver.

Mütercim J. v. Hammer bu mısraların anlamını dipnotta vermektedir: *"Güneşe perestiş eden kimseler benim sevgilimi tanımazlar, yoksa güneşten yüzlerini ona çevirirlerdi.* ***Allah'a inanmayan kimse, O'nun gözüne baksın."*** Burada söylenenlere telmihen Goethe tekrar yukarıdaki dörtlüğün başına döner; ancak pervâneyi övecek yerde üçüncü ve dördüncü mısradaki sevgilinin gözlerini metheder; çünkü Tanrı onlarda kendini bir "mecaz olarak verir":

Sollt ich nicht ein Gleichnis brauchen,	*Bir mecaz kullanmamalı mıyım?*
Wie es mir beliebt?	*Tam da istediğim gibi,*
Da mir Gott in Liebchens Augen	*Zira Allah sevgilin gözlerinde sunar bana*
Sich ein Gleichnis gibt.	*Bir mecaz olarak kendini*

Daha 26 yaşındayken Goethe, sevdiği bir kadının gözlerinin büyüsüyle buna benzer şekilde bir ifade kullanmıştı: *"Yine bütün maskeli balo boyunca sadece senin gözlerini gördüm –bu yüzden aklıma ışığın etrafında uçan pervâne geldi."* diye yazıyor Charlotte v. Stein'a, 23 Şubat 1776'da. İslam tasavvufunda ışığın etrafında uçan ve orada alev ölümüyle ölen pervâne mecazı onun tarafından çoktandır bilini-

yordu; sonra o, *Divan* döneminde bu mecaza tekrar rastlayacaktır. "İkizi" olan Hafız'da kendi hissediş tarzına pek uyan bu motive rastlamadan evvel, sevgilinin gözüyle ilahî olana yaklaşma tasavvuru uzun zamandır onun bildiği bir şeydi.

Goethe'nin *Mutlu Eden Hasret (Selige Sehnsucht)* başlıklı şiirinin hazır numunesi J. v. Hammer'in Hafız tercümesinin 2. Cildi, s. 90'da bulunmaktadır. Orada Sad Kitabı bölümünde şöyle geçiyor:

Wie die Kerze brennt die Seele,
Hell an Liebesflammen
Und mit reinem Sinne hab ich
Meinen Leib geopfert.
Bis du nicht wie Schmetterlinge
aus Begier verbrennest,
Kannst Du nimmer Rettung finden
Von dem Gram der Liebe.
Du hast in des Flatterhaften
Seele Glut geworfen,
Ob sie gleich längst aus Begierde
Dich zu schauen tanzte.
Sieh' der Chymiker der Liebe
Wird den Staub des Körpers,
Wenn er noch so bleiern wäre,
Doch in Gold verwandeln.
O Hafis! kennt wohl der Pöbel
Großer Perlen Zahlwert?
Gib die köstlichen Juwelen
Nur den Eingeweihten.

Nîst kesrâ zikemend-i ser-i zulf-i tu helâş
Mikuşî âşık-ı miskîn-u netersî zi kışâş

Zülfünün kemendinden kimseye kurtuluş yok.
Zavallı âşıkı öldürür, kısastan hiç korkmazsın!

Gönlü yanık âşık yokluk çölüne gitmedikçe can haremine varamaz,
sevgilinin has adamlarından olamaz.

Gamzelerinin oku, kemankeşlikte Rüstem'i geçti; kaşların,
okçulukta öncülüğü Vakkasoğlu Sa'd'den aldı.

Sevgi ve ihlâsta pervâne gibi şevkle yanmadıkça
aşk gamından kurtulamazsın.

Aşkının gamı, bu toprak bedenime öyle bir kimyâdır ki
kurşun gibi bile olsa halis altın haline getirir.

Hâfız, bilgisizler değerli incinin kıymetini ne bilsinler?
İri incini kıymet bilenlerden başkasına verme!

Gerçi bu şiirin şairinin Hafız olması ihtilaflıdır.[3] Kaldı ki bu mesele burada önemsizdir. Her halükârda Goethe bunu Hafız'ın şiirlerinden biri olarak kabul etmiştir. Bizim için önemli olan onun bu örnekten ne yapmış olduğudur:

Selige Sehnsucht	***Mutluluk Veren Hasret***
Sagt es niemand, nur den Weisen,	*Yalnız bilgeye söyle, kimseye değil,*
Weil die Menge gleich verhöhnet:	*Zira nâdânlar alaya hazırdır:*
Das Lebendige will ich preisen,	*Hayat dolu olanı övmek isterim;*
Das nach Flammentod sich sehnet.	*Aleve atılıp ölmeye hasret duyanı.*
In der Liebesnächte Kühlung,	*Seni yaratan, içinde senin de yarattığın,*
Die dich zeugte, wo du zeugtest,	*O aşk gecelerinin serinliğinde,*
Überfällt dich fremde Fühlung,	*Bir mum, ışıldarken sessizce,*
Wenn die stille Kerze leuchtet.	*Bir garip duygu çöker üstüne.*
Nicht mehr bleibest du umfangen	*Artık zifiri karanlıklarda*
In der Finsternis Beschattung,	*Kuşatılmış halde kalmazsın*
Und dich reißet neu Verlangen	*Ve daha ulvî bir birleşme için*
Auf zu höherer Begattung.	*Yeni bir arzuyla kanatlanırsın.*
Keine Ferne macht dich schwierig,	*Uzaklar zor gelmez sana,*
Kommst geflogen und gebannt,	*Uçarak gelirsin büyülenmiş,*
Und zuletzt, des Lichts begierig,	*Ve ışık hasretiyle sonunda,*
Bist du Schmetterling verbrannt.	*Ey pervâne yanar kül olursun.*

[3] H. Ritter, *Castrum Peregrini* LXXXIX (1969), s. 76'da şöyle yazıyor: "En eski elyazmaları onu tanımıyorlar; kendini yakmak için aşk ile aleve atlayan pervâne motifi Hafız'a yabancı olduğu gibi "Öl ve ol!" düşüncesi de ona yabancıdır." Buna benzer şekilde H. H. Schaeder'in *Festschrift für Eduard Spranger.* Leipzig 1942, başlıklı kitabın içinde s. 97'de *Die persische Vorlage von Goethes "Selige Sehnsucht"* başlıklı makalesi.

Und so lang du das nicht hast,	*Sırrına ermemişsen hâlen,*
Dieses: Stirb und werde!	*Öl ve Ol! hâlinin sen*
Bist du nur ein trüber Gast	*Garip bir misafirsin ancak,*
Auf der dunklen Erde.	*Şu kasvetli dünyada.*

Goethe zaman geçtikçe şiire farklı başlıklar vermiştir; bunların tümü şiirin yorumuna yardımcı başlıklardır. 31 Temmuz 1814 tarihli ilk kopyasına, kaynağını yani Hafız'ın *Divan*'ını, *Sad Gazeli* 1, ima eden bir başlık koyar. Mayıs 1815 sonuna kadar yazılan şiirleri içeren Wiesbaden kayıt defterinde bu şiirin başlığını *Kendini Kurban Etme (Selbstopfer)* olarak koymuştu. Şiir, 1817 yılında ilk neşredildiğinde *Tekâmül* yahut *Kemâle Erme (Vollendung)* başlığını taşıyordu. *Doğu Batı Divanı*'nın 1819 yılındaki ilk baskısında şiir *Mutluluk Veren Hasret (Selige Sehnsucht)* başlığıyla yayınlanmıştır.

Eğer Goethe'nin şiiri, *"Nâdânlar alaya hazır oldukları için"* yalnız *"Bilgelere"* hitap ediyorsa, o zaman bu düşünce, gördüğümüz üzere, tasarısında benzeri bir formda ifade edilmiştir: *"Ey Hafız! Ayak takımı, büyük incilerin değerini bilir mi? Kıymetli mücevherleri yalnız sır ortağı olanlara ver."* Maamafih Goethe'de bu fikir benzeri bir formda daha önce *Faust I* (Studierzimmer, Vers 1205 f.)'de de bulunur: *"İnsanların anlamadıklarıyla alay etmelerine alışığız."* Şiir lirik olarak şifreli bir biçimde birçok düşünceyi havidir; bu düşünceler çoğu insan için ulaşılamaz ve anlaşılamaz düşüncelerdir. Anlaşılan, Goethe'nin çağdaşları için bu muammalardan birisi "kasvetli misafir"den bahsedilmesidir.[4] Goethe ile çok yakın dost olan Zelter, 10 Şubat 1828 tarihinde yazdığı bir mektupta "iyi huylu, zarif, 50 yaşlarında" bir adam hakkında bilgi veriyor. Bu kişizade kendi bestelediği *Mutluluk Veren Hasret* şiiririnin bestesini "ilahî" olarak methediyor, lâkin sonra ona izah ediyordu ki:

> Fakat nasıl sözcükler bunlar? Tekrar bir daha, nasıl sözcükler? Bunları anlayamıyorum. [...] "Kasvetli misafir", ne demek "Kasvetli misafir?" Bunun üzerine Zelter, hazırcevaplıkla ona şu karşılığı verir: "Pek tabii, 'kasvetli misafir' sizsiniz!"

Fakat bu şiirde tüm zamanların Püritenlerine bilhassa ahlâka mugayir olarak etki eden şey, Goethe'nin sevişmeyi konu tayin ettiği cesur tarzdır. Burada konu sadece sevgilinin güzel gözleri değildir; burada konu sevenin sevgilinin bedeniyle birleşmesidir ki, bu suretle seven, nura (ışığa), Allah'ın idrakine erişir. Filhakika, sevişmede sadece bedenî arzuların tatminini gören kalabalık için istihza ve alay bahanesi olan bu düşünce, burada fevkalâde kemale ermiş şai-

[4] Grimm'in sözlüğüne göre Goethe'de "terübe" (kasvetli) sözcüğü "insanın sadece yarı bilinçli, tam hâkim olunmayan saik, dürtü, ilva ve insiyakları ve gayretleri" anlamına gelir. Kelimenin anlamı çok defa boğucu, bunaltıcı manasına yaklaşmaktadır. (Yazarın notu)

rane bir dilde şifrelenmezdi. Bununla birlikte Goethe için sevişme, tabiattaki oluşun bir parçasıdır. Tabiatsa onun için Allah'ın tecellisidir. İslam mutasavvıfı Hallac(922'de öldürüldü)'da Allah ile vuslat, yukarıda gördüğümüz üzere, şehit edilmek de dâhil olmak kaydıyla kendinin tümden yok edilmesi demektir. Buna karşılık Goethe nezdinde belirleyici olan ân, sevgilide eriyip yok olmak suretiyle karşıtlıkların ve tezatların yükselişe imkân vermesidir. Nesirle ifade olundukta bu fikir Hegel'in *Hukuk Felsefesi*(*Rechtsphilosophie*)'nin ilave § 158'de bulunmaktadır.

> Aşktaki ilk ân, benim bizzat kendim için hür, otonom bir kişi olmak istemediğimi gösterir ve eğer ben böyle birisi olmuş olsaydım kendimi gayri mükemmel, zayıf, kusurlu ve eksik hissederdim. İkinci ân, kendimi başka bir şahısta buluvermem, onda hüküm sürmem şeklinde tezahür eder; buna mukabil o da bende kendine ulaşıverir. O yüzden aşk, aklın çözemediği en korkunç çelişkidir; o anda öz bilincimizin titizlik ve katiyetinden daha ağır bir şey yoktur; bilincin bu titizliği nefyedilir; oysa ben ona onayarak sahip olmalıyım. Aşk, tezadın yaratılması ve aynı zamanda çözülmesidir: tezadın çözülmesi olarak aşk, ahlâkî birlik ve uyum demektir.

Hegel, 1830 yılında neşrettiği *Ansiklopedi*'sinin § 573'nde büsbütün bir coşku ve heyecanla Friedrich Rückert'in tercümelerinden İslam mutasavvıfı Celâleddin Rumî(1207-1273)'yi iktibas eder. Rumî'yi "ruhun Bir ile vahdetinin; bu vahdeti de aşkın birliği"nin bir numunesi olarak sunan Hegel, aynı zamanda "Sayın Rückert'in şayan-ı hayran tercüme sanatı hakkında bir tasavvur imkânı" vermiş olur. Eğer Rückert'in bu tercümeleri ilk defa Goethe'nin Mutluluk Veren Hasret (Selige Sehnsucht) başlıklı şiirinden yedi yıl sonra *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821*'de yayımlanmamış olsaydı, o zaman Hegel'in son olarak iktibas ettiği şiirin, Hafız'ın mezkûr şiiri yanında aynı şekilde Goethe'nin önünde de bulunduğu zannedilebilirdi:

Wohl endet Tod des Lebens Not
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es sei vom Tod bedroht.
Denn *wo die Lieb erwachet, stirbt*
Das Ich, der dunkle Despot.
Du lass ihn sterben in der Nacht
Und atme frei im Morgenrot

Ne mutlu, ölüm hayatın ihtiyacına son verir
Lâkin hayat ölümün önünde tir tir titreyiverir.
Öylesine dehşetle titrer aşkın önünde kalp,
Bir yerlerden ölüm tehdidi almış gibi hep.
Zira aşkın canlandığı yerde,
Can verir Ben, o kapkaranlık despot.
Bırak onu can versin karanlık gecede
Soluklanıver özgürce şafak sökende.

(Vurgular Hegel'e aittir) "Öl ve Ol!" düşüncesine Goethe elbette âşinaydı; bilhassa Hz. İsa'nın, Juhanna 12, Âyet 24'te kullandığı şu mecazdan dolayı:

"Size doğrusunu söyleyeyim, buğday tanesi toprağa düşüp ölmedikçe yalnız kalır. Ama ölürse çok ürün verir."

Goethe'nin, Mutluluk Veren Hasret (Selige Sehnsucht) başlıklı şiirinde -tesadüfen *Şarkılar Kitabı(Muganni Name/Buch des Sängers)*'nda bulunmuyor-, sadece sevişme/çiftleşme mevzubahis edilmiyor. Her yerde hükmünü sürdüren varlıkla esrarlı bir şekilde birleşmek suretiyle sanat eserinin *"üretildiği"* şairin yaratıcılık süreci, Goethe için *"daha yüce bir çiftleşme"* tecrübesidir. Bu, tabiat süreçlerine benzeşme (analoji) bakımından ne kadar tabii görünmektedir. Vakıa Goethe bu anlamda F. W. Riemer ile 24 Mayıs 1811 tarihinde yaptığı bir görüşmede fikrini şöyle beyan eder:

"Bizim bütün marifetimiz, varolmak için varlığımızı feda etmemizde yatmaktadır." – *"Hayvanın kısacık bir hayatı vardır. İnsanlardaysa onun bu durumları tekrar eder."* 29 Haziran 1811 tarihinde Goethe dostu Riemer'le, *"...Birbirini yiyen ve diğerine dönüşen sineklerde farklı sistemler üzerine. İnsanlarda da böyle."* diye konuşur.

Sonraki yıllarda, Başbakan F. v. Müller ile 6 Haziran 1824 tarihindeki konuşmasında Goethe, o zamanlar yazar olarak daha kariyerinin başlarında olan genç İmmermann'ın hükmüne dair bir soruya şu karşılığı verir: *"Henüz oluşmakta olan, problemli bir şey hakkında nasıl hüküm verebilirim? Benim kendi gelişmemle ilgili bunca işim yok mu? Biliyorsunuz ki ben, muttasıl oluşmakta olanı tayin ve tespit ediyorum."*

Vakıa o, Mutluluk Veren Hasret (Selige Sehnsucht) şiirinin ilhamını sufî şair Hafız'ın *Divan*'ından almıştır. Maamafih "kendini feda etmeye" temayül ve "Öl ve Ol!" tecrübesinin tarzı çoktan onun içine yerleşmişti. Büyük ölçüde ona nasip olan tekrar hayat bulma, yeniden doğma tecrübesi *İtalya Seyahati*'nin leytmotifini teşkil eder. 21 Aralık 1787 tarihinde *İtalya Seyahati* için defterine şunları kayıt düşmüştür: *"İtalya'ya intikalimde sanki yeniden doğdum."* Tabii Goethe'nin

İtalya Seyahati'ni yayına hazırlamaya başlaması esnasında Mutluluk Veren Hasret (Selige Sehnsucht) şiirinin doğması tesadüfe bağlanamaz. İlk defa ifade edilmiş olarak sanatkârın varlığına ait olan bu "Öl ve Ol!" düşüncesi Karl Philipp Moritz'in *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (Braunschweig 1788) başlıklı eserinde yer almaktadır. Moritz'in bu eseri Roma'da ikameti esnasında dostu Goethe ile yaptığı konuşmalardan teşekkül etmektedir. Goethe'nin bu yazının muhtevasıyla kendini ne derece içten aynileştirdiği, onun 1789 Temmuzunda *Teutschen Merkur* için kaleme aldığı ilandan ve *İtalya Seyahati* başlıklı eserinde buradan aldığı iktibasın ayrıntısından anlaşılmaktadır. Moritz'e (ve Goethe'ye) göre aşağıdaki husus sanatkârın mükellefiyetidir:

> "Kaba, kemale ermemiş olanı mükemmel olan, kemâle eren marifetiyle dâima yıkıvermek." Sanatkâr, "kendini tahrip eder –geriye arınmış asil hayat kalır." "Kendi varlığımızın namütenahi çözülme" ameliyesinde "yok olma ve olma bir araya geliverir. [...]. Böylece aşk varlığımızı kemâle erdirir." Sadece "ebedî kendini yenileyen, gençleşen varoluş [ebedî güzellik] taklit edilebilir. Ancak bu suretle ebedî gençleşen varoluş marifetiyle biz *bizzat kendimiz oluruz*."

"İşte bu şekilde aşk varlığımızı mükemmelleştirir." Mutluluk Veren Hasret (Selige Sehnsucht)'teki "ışığa hasret pervâne"de mevzubahis olan "daha yüce bir birleşmedir." Tabii burada ışık mecazı Tanrı'yı sembolize etmektedir. Doğrusu Goethe bu düşünceleri *Murakabe Kitabı* (*Buch der Betrachtungen*)'nda bulunan başka bir *Divan* şiirinde ifade etti:

Soll das Rechte zu dir ein,	*İçine işlemesini istersen hakkın,*
Fühl in Gott was Rechts zu sein:	*Hisset neye hak dediğini Allah'ın:*
Wer von reiner Lieb entbrannt,	*Ancak saf bir aşkla yanıp tutuşan,*
Wird vom lieben Gott erkannt.	*Bilinir Cenâb-ı Hak tarafından.*

Martin Luther'in *İncil* tercümesindeki 1. Musa 4, 1 ve 17'de ifade edildiği üzere Goethe, sözün *üretmek* ve *doğum* ile kadîm bağlamını *anlamanın* bilincindeydi: *"Hz. Âdem eşi Havva'yı tanıdı ve o hamile kaldı ve Kabil'i dünyaya getirdi"; "Ve Kabil, eşini tanıdı ve eşi hamile kaldı"* vesaire. Mutluluk Veren Hasret (Selige Sehnsucht) şiirinde ilahî olana duyulan ulvî bir hasretle ilhamlı muganni (şarkıyı terennüm eden) "Öl!" marifetiyle daha yeni bir "Ol!" haline yükselmek ister. Wieland'ın 25 Ocak 1813 tarihinde defnedildiği gün inancın derin sırlarına dair açıklamalar yapması Goethe'ye (Johannes Danil Falk ile birlikte uzun bir konuşma yapmak için) istisnai fırsatlar doğdu. Hepsi bir tarafa, burada şaşırtıcı sözler sarf edildi: *"Tanrı hakkında ne bilmek istiyoruz? Diderot'un şöyle söylediğine*

dair bir şaibe var: Eğer Tanrı halen yoksa, bundan böyle belki de var olacaktır." Ateist Diderot'un bunu hakikaten söyleyip söylemediği şöyle dursun –bu neviden bir düşünce onun diyalektik düşünce tarzına hiçbir şekilde tümüyle uzak değildi. Bu konuşmanın kontekstinden anlaşılan o ki, Goethe, bunu tamamıyla hesaba katmaya değer bulmaktadır. Eğer oluş, tabiatın belirleyici mümeyyiz bir vasfıysa, o zaman bu vasfa Tanrı da tâbidir. Yalnız bu fikir, Goethe'de daima olduğu üzere, hiçbir şekilde mutlaklaştırılmamalıdır. Goethe, Bir ve Tüm (Eins und Alles) başlıklı şiirinin son mısralarındaki:

Denn alles muß in Nichts zerfallen	*Israrla varolmayı isteyen her şey*
Wenn es im Sein beharren will	*Hiçliğe karışmak zorundadır parçalanarak*

ifadelerini devamlı taraflı yorumlayanları tespit ettiğinde, buradan neşet eden yanlış anlamaya Vasiyet (Vermächtnis) başlığıyla kaleme aldığı bir şiirle karşılık vermiştir. Şair bu şiiri şu sözcüklerle başlatır:

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!	*Hiçbir varlık parçalanıp hiç olmaz!*
Das Ewige regt sich fort in allen,	*Ebedî olan her şeyde devam eder,*
Am Sein erhalte dich beglückt!	*Sen varlıkta koru kendini mutlu olarak!*

Aynı şekilde "Öl ve Ol!" parolası için de bu geçerlidir; insan bunu süreklilik içinde kendisi için fasılasız bir değişim çağrısı olarak mutlaklaştırmamalıdır, bilakis bunun tam zıddını düşünmeli ve hesaba katmalıdır. Bu fikri şair 1827 yılında *Zahmen Xenien* başlığıyla neşrettiği şiirinde şöyle ifade etmiştir:

Wenn im Unendlichen dasselbe	*Nâmütenahi kendini tekrarda,*
Sich wiederholend ewig fließt,	*Ayniyle ilelebed akar.*
Das tausendfältige Gewölbe	*Milyarlarca kemerler çıkarak, birleşerek,*
Sich kräftig in einander schließt,	*Muazzam yapıyı sağlam şekilde tutar.*
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,	*Gerek en muazzam yıldızdan,*
Dem kleinsten wie dem größten Stern,	*Gerekse en küçük zerreye kadar,*
Und alles Drängen, alles Ringen	*Bütün eşyadan hayat aşkı sel gibi akar.*
İst ewige Ruh in Gott dem Herrn.	*Bütün uğraşmalar, çabalamalar*
	Allah'ın Zâtı'nda ebedî sükûndur.

20. İslamî inançları tebliğ eden *Divan* şairi

GOETHE, *Doğu Batı Divanı*'nı yazdığı zaman dostlarının ve tanıdıklarının dikkatlerini Şarkiyat üzerine çekmenin ve onları Peygamberin şahsiyeti ve *Kur'an* öğretileri hakkında malumat sahibi etmenin de gayreti içerisindeydi. Tabii, meselesi onları Müslüman etmek değil, bilakis kendisini cezbeden, hayran bırakan bu konularda konuşacak muhatap bulmaktı. Şark ruhuyla yazdığı şiirlerinin kendisine yakın olan insanlar üzerinde nasıl bir tesir bıraktığını keşfetmek istiyordu. 1815 yılının başlarında Goethe, Düşes Loise nezdinde Arapça ve Farsça eserler hakkında dersler vermiştir; bu derslere Weimar saray çevresinden eğitim görmüş birçok kadın katılmıştır. Schiller'in dul eşi Charlotte'nin 22 Şubat 1815 tarihinde C. L. von Knebel'e yazdığı mektupta şu haberlere yer verilmektedir:

> Dün büyük bir zevk duydum. Goethe ile birlikte, Bayan von Schardt, kız kardeşim [Caroline v. Wolzogen] ve ben Düşes'in yanındaydık. Bayan von Stein maalesef dışarı çıkmaya müsaadeli değildi. Bayan von Wedel [Saray baş mürebbisi] sürekli çay ikram etti. Yani pek küçük bir topluluk, ama gerçekten rahat ve huzurluydu. Goethe'nin Şark ile olan münasebeti cidden sevindirici; zira o bize bu harikulâde dünyayı tanıtıyor [...] Biz *Kur'an*'dan da biraz duymak istiyoruz. Düşes bu dersten pek memnun; biz ondan daha az memnun değiliz.

Charlotte von Schiller'in bildirdiğine göre, tahminen bu *Kur'an* dersi 28 Şubat 1815 tarihinde, yani bu hanımlar grubu, Goethe'nin "harikulâde Arap şiiri" hakkındaki dersini dinlemek üzere Düşes Louise ile yeniden bir araya geldiğinde yapılmıştır. 4 Mart 1815 tarihinde Knebel şunu bildirir:

> Goethe kütüphaneden hepsini tedarik etti, bize topladığı şiirden zaman sırasına göre sundu; bazen *"Fundgruben des Orients"*'ten, bazen başka eserlerden, İngilizce tercümelerden vesaire dersler verdi.

Gerçi Charlotte von Schiller, çok genel olarak "dinledikleri" "harikulade Arap şiirinden" bahsediyor. Bununla beraber Goethe'nin *Kur'an*'dan –tahminen İslam öncesi bedevi şiirinden örnek- bazı parçalar okuduğu ihtimal dışı değildir. O zamanlar kendisi tarafından Dük'ün kütüphanesinden ödünç alınan *Fundgruben des Orients*'in bazı ciltleri J. von Hammer'in *Kur'an* tercümelerini haviydi.

Bunlar arasında Hammer'in *Kur'an*'daki kafiye zenginlikleri hakkında bir tasavvur vermek için tercüme ettiği birçok kısım bulunuyordu. Bu şairane tercüme denemeleri –bilhassa *Kur'an*'ın son kırk suresi- muhakkak surette Goethe'yi pek alakadar etmişti. O itibarla Goethe, bunların dinleyiciler üzerinde nasıl bir etki yaptığını öğrenmek istiyordu. Muhtemelen Goethe, kıyaslamak için George Sale'nin İngilizce nesir tercümesinden de okumuştur; çünkü Charlotte von Schiller "İngilizce tercüme"yi zikretmektedir. Goethe George Sale'nin tercümesini erken dönemlerden tanıyor ve bu liyakatli tercümeyi değerli buluyordu; her ne kadar bu tercümede de, tıpkı Megerlin'in tercümesinde olduğu gibi, "şair ve peygamber hissiyatının" yokluğunu hissetse de. Önünde hazır bulunan *Kur'an* tercümelerinden hiçbiri Goethe'yi tatmin etmiyordu; bunlardan herhangi birine güvenle istinat edemiyordu. Bu sebepten o, 1815 Kasım'ında Weimar kütüphanesinde iki *Kur'an* tercümesi daha ödünç aldı. Daha sonraları, *Notlar ve Tetkikler*'de Theodor Arnold'un George Sale'den Almancaya tercüme ettiği *Kur'an*'ı kullanmıştır; André du Ruyer'un Fransızca tercümesinin yanı sıra bu tercümeden de tekrar be tekrar alıntılar yapmıştır.

Goethe Şark şiirinin değerli eserlerinin Alman okuyucusu üzerinden nasıl bir tesir bıraktığını sadece Sachsen – Weimar Düşesi Louise'nin bu hanımlar grubunda test etmiyordu. Rhein (Ren) ve Main bölgesine 1814 ve 1815'te yaptığı gezi esnasında da dostları ve üniversite hocalarıyla Şark üzerine sohbet etmek üzere her fırsatı değerlendiriyor ve onlara Arapça ve Farsçadan metinler ve bir de *Divan* için kaleme aldığı kendi şiirlerini okuyordu. Heidelberg'te bulunduğu sırada, Arapça âlimi H. E. G. Paulus ve onun etrafında kendisine dostça bağlı olan aile çevreleriyle hoşsohbet hava içerisinde ihtisas konuşmaları olabilmişti. Wiesbaden'da da Goethe Şark şiiri ve onu andıran şiir üzerine sohbetler etmişti, bilhassa dostu Boisserée ile. Bu zatın günlüğünde defalarca bu hususta malumat verilmektedir. Frankfurt'ta Willemer ailesinin üyeleri ve dostları samimiyet ve saygıyla şairin Şark temayülünün ayrıntılarına girmişlerdir. Böylece Frankfurt'ta dostlarının onun için hazırladıkları 66. muazzam yaş kutlamaları tamamen yeni vücut bulmakta olan *Divan* şiiri jestleriyle yapılmıştır. Jena şehrinde üniversiteye mensup Oryantalistler bu fikir teatisine katkıda bulunmuşlardır. Orada ve Weimar'da Goethe'nin bilgili dostları vardı - Knebel, Frommann, Riemer, C. G. v. Voigt, F. v. Müller ve diğerleri gibi. Bunlar onun Şark'ın zihnî dünyasını öğrenmek yolundaki gayretlerine canlı bir şekilde iştirak etmişlerdir. Şairi evinde

ziyaret eden seyyah misafirler, aynı şekilde onun teşekkül etmekte olan *Divan* şiiri üzerine konuşmalarına ve okumalarına vesile olmuşlardır.

Burada Goethe şu tecrübeyi edinmiştir ki, kalabalık bir okuyucu grubu bu yeni eserini çok anlayışsız karşılamaktalar. Bunun sebebi, göründüğü kadarıyla, okuyucunun "Şark'ı pek az yahut hiç tanımamasıydı." Buradan hareketle Goethe'nin içinde, şiirlerini açıklayan *Notlar ve Tetkikler*'i ilave etme düşüncesi oluşmuştur. Bunların detaylı bir şekilde hazırlanmasını sebatla gerçekleştirmiştir. *Divan*'ın şiir bölümü 1816 yılında çoktan baskıya hazır hale getirildiği halde, bu *Notlar ve Tetkikler* yüzünden 1819 yılına kadar ertelenmiştir. *"Doğu Batı Divanı*'nın daha iyi anlaşılması için" nesir bölümünü kaleme aldığında şair, giriş bölümünde bizzat ifade ettiği üzere, "Alman dinleyicilerin ve okuyucuların soru ve itirazlarını" karşılamak niyetindeydi. Bu açıklamalara duyulan ihtiyaçtan Şarklıların "inançları, fikirleri, masalları ve gelenekleri" anlaşılmaktaydı. Genç bir yazar olarak, okuyucunun eserlerini yanlış anladığını tekrar be tekrar hayal kırıklığıyla tecrübe etmiş; lakin bunu *Doğu Batı Divanı* bahis mevzuu olunca tekrar yaşamak istememiştir. Bu yüzden Goethe *Notlar ve Tetkikler* bölümünde ihtisas sahibi biri olarak ortaya çıkmamıştır; her ne kadar o yıllarda önemli ölçüde ihtisas bilgisine sahip olmuş olsa da. Tam aksine, büyük bir seyahatten dostlarının yanına dönen birisi gibi onlara güzel şeyler getirmiş ve şaşırtıcı şeyler anlatmıştır. Okuyucularının alakalarını İslam ülkeleri üzerine çekmek için Goethe, *"mallarını hoşa gidecek tarzda ortaya koyan ve muhtelif tarzlarda bunların beğenilmesini temin yolları arayan bir tüccar rolünü"* tercih etmiştir. Bu neviden bir tavsiyeyle o, insanın kendisine "müjdeleyici, tasvir edici, evet hatta övücü konuşma tarzından dolayı gücenmeyeceği" ümidini ifade etmiştir.

Bununla beraber Goethe'nin, *Divan*'ın Alman okuyucusunun anlayışını kazanmak üzere sarf ettiği gayretleri zikre değer bir başarı sağlamamıştır. Onun kabul görme yönündeki bu okumaları, uzun zaman sadece pek az erbabına mahsus kalmıştır. Yüzyıl sonra *Doğu Batı Divanı*'nın ilk baskısı dahi bitmemiştir. Çoğu okuyucu *Notlar ve Tetkikler* olmaksızın Goethe'nin ne yapmak istediğini anlamıyordu. Çaresizlik umumiydi; hatta Goethe'nin gençlik eserlerini seven ve onun klasik döneminin eserlerine en yüksek değeri verenler arasında bile bu böyleydi. Bu yanlış anlamaların sebebi, her şeyden evvel şairin *Doğu Batı Divanı* ile İslam'a karşı olumlu tutumuydu. Ortodoks Hıristiyanlar kışkırtılmış hissediyorlardı kendilerini; Goethe'nin İslam övgüsü onlar nezdinde kesin olarak sınırı aşıyordu. Gerçekten de Müslümanlar bu eserden bazen Goethe'nin gizlice kendilerinden birisi olduğu, yalnız bunu açık seçik ifade etme müsaadesini kendinde bulmadığı intibaını ediniyorlardı.[1]

Divan'ın 1816 yılında duyulmasıyla ilgili yazının belki de sonunda şair, daha önce alıntılanan o cümlesiyle, yani müellif *"Müslüman olduğu yolundaki şaibeyi red-*

---

[1] Krş.. A. Benachenhou, *Goethe et l'Islam*. Rabat 1962.

detmemektedir" ifadesiyle İslam'a yakınlaşmada en ileri noktaya gitmişti. Yetmiş yaşındaki şairin *Notlar ve Tetkikler* bölümünde *Cennet Kitabı* (*Buch des Paradieses*) kısmındaki bildirisi akıl almaz olmalıydı. Şöyle ki o, "*Kur'an*'ın tüm olarak yukarıdan Peygambere indirildiği o Kadir Gecesi'ni hürmetkârane bir şekilde kutlama" düşüncesi taşıyormuş. Maamafih o, neden Hz. Muhammed'in, *Cennet Kitabı*'nda sık sık arz-ı endam ettirdiği, "Burak"ına binip "bütün gökyüzünü dolanmasın"? Peygamberin Burak üzerindeki miracı netice itibariyle ondan önce diğer şairler tarafından da tasvir edilmiş ve renkli fantezilerle süslenmiştir. Kanatlı at tasavvuru onun gençliğinden beri sevdiği ve alışık olduğu bir tasavvurdu. Hatta Goethe, seyahat esnasında beraberinde taşıdığı Spinoza'nın *Etik*'inden böylesine bir şiirin ilhamını almış olmalıdır. İkinci bölümdeki 49. önermenin derkenarında şöyle deniliyor:

> "Örneğin kanatlı bir at hayal eden biri, bundan dolayı kanatlı bir atın varolduğunu kabullenmez, başka deyişle, hayal ettiği sırada kanatlı atın mevcut olduğunu kabul etmedikçe yanılmaz. Bu yüzden öyle görünüyor ki aslında tecrübe bize iradenin, yani onaylama kabiliyetinin özgür olduğunu ve bu yüzden de akıl kabiliyetinden farklı olduğunu öğretmekten daha açık hiçbir şey öğretmemiştir..."

Her şeyden evvel Goethe'nin yukarıda asıl anlamında iktibas edilen İslam inanışından, yani Allah'ın iradesine teslimiyetten, *Divan* şairinin gizlice ihtida edip İslam'a geçtiğini ve bundan dolayı onun yeni dinine taraftar kazanma gayesi güttüğünü söylemek tamamen yanlış olurdu. Goethe'nin başka bir dine geçmeye ne kadar az önem verdiğini *Hikmetler Kitabı* (*Buch der Sprüche*)'ndaki bir dörtlük ortaya koymaktadır. Goethe bu dörtlüğü, Sadî'nin *Gülistan*'ında geçen ve İran'da atasözü haline gelen bir hikmete gönderme yapmaktadır:

Wenn man auch nach Mekka triebe	*İnsan İsa'nın eşeğini,*
Christus' Esel, würd' er nicht	*Götürseydi Mekke'ye,*
Dadurch besser abgericht,	*Olmazdı daha terbiyeli,*
Sondern stets ein Esel bliebe.	*Bilakis eşek kalırdı yine.*

Goethe burada bir hayvan masalı formunda pek nükteli bir tarzda fikrini ifade etmektedir. İnsan, eğer ufkunu genişletir ve insanlığın başka bölümlerinden de yeni bilgileri buna ilave ederse, hayatında birçok şeyler kazanabilir. Nihâyet her yaratık belirlenmiştir ve olduğu varoluş halinden kurtulamaz. *Divan* şairi kendini hiçbir dogmayla bağlamaz ve her halükârda müsamahasını muhafaza eder. O, *İncil* ve *Kur'an*'a saygı duyar; farklı tarzlarda insanlığın önderleri olan İbrahim, Musa, Sokrates, İsa, Muhammed veya Spinoza onun nezdinde ilahî bir

iradenin ilham almış beyancıları olarak değerli ve takdire değerdirler. *Doğu Batı Divanı*'yla şair, Doğu ile Batı arasında bir köprü kurmak istiyordu.

Defalarca *Divan*'da monoteist dinlerin, evet hatta tüm dinlerin müntesipleri arasında iyi komşuluk ilişkileri konusunda dolaylı yoldan ikazlara rastlanmaktadır. Bittabi en ısrarcı ikaz *Hikmetler Kitabı*(*Buch der Sprüche*)'ndaki şu dörtlükte yapılmaktadır:

Wenn Gott so schlechter Nachbar wäre,
Als ich bin und als du bist,
Wir hätten beide wenig Ehre;
Der läßt einen jeden, wie er ist.

Şâyet Tanrı kötü bir komşu olsaydı,
Benim gibi, senin gibi,
İkimiz de daha az şerefe nail olurduk;
Çünkü O herkesi olduğu gibi bırakır

Bununla Goethe *Kur'an*'ın 5. Sure'sinin 48. Âyetiyle tamamen uyum içerisindedir. Lessing'in *Nathan*'ındaki *yüzük parabolü* de muhteva olarak kaynağını buradan almaktadır. Bu âyet Friedrich Rückert'in o güzel tercümesinde şöyledir:

Wir haben jedem Volke sein Gesetz gegeben
Und eine Laufbahn für sein Streben.
Hätt' es gewollet Gottes Macht,
Er hätt' ein Volk aus euch gemacht.
Allein, daß er euch prüf im Leben,
Hat er Besondres euch gegeben.
So eilet nun im ganzen Chor
Einander euch im Guten vor.
Zu Gott ist euer aller Fahrt,
Da wird euch werden offenbart,
Worüber ihr uneinig wart.

48. (Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (*Kur'an*'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.

21. *Cennet Kitabı*'nda İslamî olan

BASEL misyonu uzmanı zatın İslam hakkındaki kitabında, İslam'ın cennet tasavvurları şu şekilde tasvir edilmektedir:[1]

> Burada dikkati çeken odur ki, Peygamberin ve daha sonraki hadîs rivayetçilerinin emrine öte dünyada neşe tasvirlerine dair neredeyse sadece dünyevi-şehvanî tasavvurlar sunulmuştu; aynı şekilde cehennemliklerin ıstırapları da sadece bedene eziyet eden acılar olarak tasvir ediliyordu. Bu ateşli manzaralar sembol olarak kabul edilse de (maamafih şüphesiz böyle olmamalıdır), o zaman geriye pek tatmin edici olmayan bir duygu kalır; şöyle ki, İslam'ın manevi sevinç ve neşe yahut manevî ıstıraplarını neredeyse tasavvur yahut ona bu meyanda hitap edebilme kudreti yoktur doğrusu.

Anlaşılan o ki bizim Hıristiyan misyoner, asla dünyevî izler taşımayan bir cennet arzulamaktadır; tabiri caizse belden aşağıya hitap etmeyen manevi hazlar ve neşeler. Bu misyoner *Doğu Batı Divanı*'na bir göz atıvermiş olsaydı, onu Goethe'nin büsbütün şehevî cennet tasavvurları korkuturdu; çünkü o, İslam'a has Cennette şu eksikleri bulmuştur:

> İslam tasavvufunun dikkat çekici bir şekilde yücelttiği ruhen Allah ile bir arada olma düşüncesi, her şeyden evvel geleneksel öte dünya görüntüsünü belirlememiştir. Bunun sebeb-i hikmeti şurada aranmalıdır ki tasavvuf için ezelî takdirin gayesi Allah ile vuslattır; asla öte dünya değil, aksine kesinlikle bu dünyadır; eskatologya değil, bilakis her yerde mümkün olan bir kurtuluştur.

Goethe'nin cennet tasvirleriyle Hıristiyan geleneğin belirlediği cennet tasvirleri arasındaki tezat bundan daha açık karakterize edilemezdi. Zira nasıl ki

---

[1] Emmanuel Kellerhals: *Der Islam*. Geschichte, Lehre, Wesen; Gütersloh 1978, s. 92

Goethe'nin felsefe üstadı Spinoza *immanez*(içkinlik)'in filozofu diye adlandırılıyorsa[2], aynı şekilde Goethe de immanez'in şairi olarak adlandırılabilir.[3] Her hâlükârda o, İslam'ın cennetinde güya eksik olan "manevî neşe ve haz"ın yokluğunu hiçbir şekilde hissetmemiştir. Cotta'nın neşrettiği *Morgenblatt für die gebildeten Stände (Eğitimli Zümre için Sabah Postası)*'de Goethe, 1816'da, *Doğu Batı Divanı*'nın son on iki bölümlük şiirleri şu sözlerle kamuoyuna duyurur:

> *Cennet Kitabı* (*Buch des Paradieses*) hem Muhammedîlerin Cenneti'nin acayipliklerini hem de vaat edilen müstakbel neşeli mutluluklara istinat eden dini bütün, sofu kimselerin yüksek beklentilerini ihtiva etmektedir. Burada Şark'taki rivâyetlere göre Yedi Uyurlar'ın ve aynı şekilde dünyevî mutlulukları semavî mutlulukla mübadele edenlerin hikâyesi bulunmaktadır.

Bu yazı şairin halkına vedasıyla nihâyet bulmaktadır; bununla da *Divan* kapanmaktadır.

Goethe'nin düşünce dünyasında Cennet tasvirlerinin nasıl bir fonksiyon icra ettiği, 21 Haziran 1818 tarihinde gelini Ottilie'ye yazdığı mektuptan anlaşılmaktadır. Burada o, genel olarak *Divan*'ı ile neyi hedeflediğini şöyle ifade etmektedir:

> Bu şiirlerin etkisini tamamen doğru hissediyorsun; onların maksadı bizi zamanın şartlarından koparması ve bize bir ân için sonsuz bir hürriyet hissi vermeleridir. Bu durum her zaman için huzur vericidir, bilhassa bizim zamanımız için.

Goethe'nin *Divan*'ın duyurusunda tam da kitabın bitişinde bulunan bu iki şiiri yani *Yedi Uyurlar* ve *İyi Geceler!* başlıklı şiirleri vurgulaması tesadüf değildir; zira o, Cennet temasını ilk defa bu şiirlerde bahis mevzuu etmiştir. Bu şiirler daha sonraki *Cennet Kitabı* için bir giriş mahiyetindeydiler. Her ikisinde de 1814 Aralık'ının ortasından beri Goethe'yi meşgul eden *Yedi Uyurlar* efsanesi geliştirilmektedir. Goethe, Jena şehrindeyken bunların Arapça kaynaklarını *Fundgruben*

---

[2] Krş. Yirmiyahu Yovel: *Spinoza.* Das Abenteuer der Immanenz. Göttingen 1996.

[3] Krş. Goethe'nin 16.9.1775 tarihinden Auguste Gräfin zu Stolberg'e yazdığı mektup: "Biz ebedî hayatla kendimizi teselli etmemeliyiz! Burada da mutlu olmak mecburiyetindeyiz." Aynı şekilde daha sonraları Heinrich Heine, *Deutschland. Ein Wintermärchen* (*Almanya. Bir kış masalı)* başlıklı eserinde şöyle der: "Dünyada mutlu olmak istiyoruz/ Fakrüzaruret çekmek istemiyoruz; [...] Evet, herkes için bezelye/Bezelyeler patladığında derhal!/Gökyüzünü meleklere ve serçelere bırakmalıyız." Ernst Bloch'un bu dünyada ısrarlı mutluluk arayışından Goethe'nin cennet tasavvurlarını ihtiva eden geleceğe yönelik ütopik unsurların bilincinde olduğunu çıkarması anlaşılır gibi değildir: "Goethe-Spinosizmi, bu bir defa ütopik olarak bilinçli panteizm, onun tüm tabiat hümanizminden mutluluk görüntüleri yaratır; sanki bu natura sive deus - çoktan buradaymış gibi." (Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum.* Frankfurt 1968, s. 219) (Yazarın notu)

des Orients'de İngilizce olarak okumuştur. 29 Aralık 1814 tarihinde o, Balad'ı andıran şiirin müsveddesini Weimar'da kaleme almış; lâkin ilk defa 1815 tarihinde Wiesbaden'da tamamlamıştır.

Adı geçen kaynakta Goethe'nin Yedi Uyurlar şiirinin tüm önemli motifleri yer almaktadır. Burada asıl kaynak olan *Kur'an*'ın mezkûr âyetine de bir telmih bulunmaktadır: Sûre XVIII, *Kehf*, Âyet 26. J. von Hammer'in *Fundgruben des Orients*'in aynı bandında neşredilen *Kur'an* tercümesinde bu âyet şöyledir: *"Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler."* Bu Arap kaynaklarından Goethe öylesine heyecan duyar ki buradan bizzat kendi şahsî itiraf şiiri olan *Gute Nacht!* (*İyi Geceler!*) başlıklı şiirin ilhamını alır. *Cennet Kitabı* düşüncesi daha içinde oluşmadan bu şiir doğmuştur; bu şiir kitabın son şiiri olacaktır. Burada şair Yedi Uyurlar'dan birisi olarak gözükmektedir. Daha doğrusu efsaneden anlaşıldığına göre "Sarayın Gözdeleri" olan bu uyurlar, kendilerini feda etmek suretiyle prenslerinin öç ve kızgınlığını üzerlerine çekerler.

İyi Geceler! Alman şairin kendi milletine, çağdaşlarına ve dünyevî hayatına veda ettiği şiirdir. Rüyavarî bir vizyon misali bu mısralar, sonraki nesiller tarafından nasıl hatırlanmak istediğini ifade etmektedirler: İnanç ve itikatlar kendisi için tüm dünyevî mallardan, hayat ve emniyetten daha önemli olan ve –mağarada uyuyakalmış efsanevi uyur misali- ulvî rahmet marifetiyle muhafaza edilip cennete koyulmuş bir kişi gibi.

Gute Nacht!

Nun, so legt euch, liebe Lieder,
An den Busen meinem Volke!
Und in einer Moschuswolke
Hüte Gabriel die Glieder
Des Ermüdeten gefällig,
Daß er frisch und wohlerhalten,
Froh, wie immer, gern gesellig,
Möge Felsenklüfte spalten,
Um des Paradieses Weiten
Mit Heroen aller Zeiten
Im Genusse zu durchschreiten,
Wo das Schöne, stets das Neue,
Immer wächst nach allen Seiten,
Daß die Unzahl sich erfreue.
Ja, das Hündlein gar, das treue,
Darf die Herren hinbegleiten.

İyi Geceler

Şimdi, ey sevgili şiirlerim, böylece
Bırakın kendinizi sinesine halkımın!
Yorgunların uzuvlarını lûtf ile
Cebrail bir misk bulutunda korusun
Şairin gönlü hoş olsun,
Bermutat hoş ve hoşsohbet olsun,
Öyle ki kayalıkları yarıp,
Tüm zamanların kahramanlarıyla
Cennet'in derinliklerinde adımlasın,
Güzelin, mütemadiyen yeni
Ve her tarafa yayıldığı o yerde
Hazlar içinde dolaşsın, bundan
Sonsuz kalabalık mutlu olsun.
Evet, hatta bu küçük sadık köpek
Efendisine refakat etsin oraya dek.

Baş melek Cebrail'in ashab-ı kehf'i genç ve sağlıklı muhafaza etmek üzere kayaları yardığı efsanesinden farklı olarak burada şair, bizzat "kayaları yarıverir". Bu motif Yedi Uyurlar misali esrarlı bir şekilde gençleşen *Divan* şairinin faaliyetinin sembolik ifadesi olacaktır. Zira şair bizzat, tıpkı melek gibi kendi vatanının insanları için icra-yı faaliyette bulunur; orada yaşayanların zihnî hayatlarını sağlıklı ve taze tutmak üzere kasvetli, kapalı ve surlarla çevrili kendi vatanına "saf Doğu'dan" ışık ve temiz havanın nüfuz etmesini temin eder. Bu anlamda Goethe, metrukâtından elde edilerek 1833 tarihinde *Ein Wort für junge Dichter* (*Genç Şair için Bir Söz*) başlığıyla yayımlanan tarih atılmamış bir müsveddede şöyle demektedir:

> ...Maamafih aslında Almanlar için, bilhassa da genç şair için konuşmam gerekirse, o zaman kendimi onların *kurtarıcısı* olarak adlandırabilirim; zira onlar, bir insanın kendi içinden hareketle nasıl yaşaması gerektiğinin, bir sanatkârın kendi içinden hareketle nasıl müessir olmak mecburiyetinde olduğunun benim sayemde farkında oldular. Bahis mevzuu kişi, nasıl yaratırsa yaratsın, sadece kendi ferdiyetini gün ışığına çıkarmış olacaktır.

Burada o neşeli ve canlı olarak eserine başlıyorsa, o zaman muhakkak surette, hayatının değerini, yüceliğini yahut letafetini, belki tabiatın kendisine bahşettiği latif yüceliğini gösterecektir.

Goethe'nin *İyi Geceler!* şiirinin 7. mısraında ortaya koyduğu karakter: *"Şairin gönlü hoş olsun,/Bermutat hoş ve hoşsohbet olsun"* ifadesi aynı şekilde onun insanları seven tabiatına ve fikir kökleri Spinoza'nın *Etik*'ine dayanan dinî kanaatlerine uymaktadır. Daha önce bir münasebetle Goethe'nin dinî inancının temel esasının mutlu ve keyifli tarzından bahsedilmişti; Spinoza'nın *bene agere et laetari* yani *iyi yapmak ve mutlu olmak için* düsturu akla uygun olarak Tanrı'yı sevmenin vazgeçilmez bir parçasıydı. Buna uygun olarak 11. mısra "hazzı", 12. mısra "güzeli" vurgular.

Eğer Goethe hoşsohbet ve cana yakın tabiatına uygun olarak şunu arzu ediyorsa:

Um des Paradieses Weiten	*Tüm zamanların kahramanlarıyla*
Mit Heroen aller Zeiten	*Cennet'in derinliklerinde adımlasın,*
Im Genusse zu durchschreiten	*Hazlar içinde dolaşsın diye*

O zaman burada gerçi özel bir kahraman adı verilmemektedir, maamafih *Doğu Batı Divanı*'nın okuyucuları cennette şairin muhatabının Peygamber Hz. Muhammed olduğunu tasavvur edebilirler.

Teferruatına kadar Goethe, cennet tasvirlerinde kendi kanaatlerine ve hatta kendi fizikî dünya tasavvuruna bağlı kalmaktadır. *Kur'an*'ın aksine o, "Cennet ve Cehennem" gibi asla bir araya getirilemeyen tezatlar veya "üst ve alt" kategoriler içerisinde düşünmemektedir. Onun dünya tasavvuru Spinoza'nın temel ilkesine istinat etmektedir. Şöyle ki insan, ulûhiyetin sonsuz sıfatlarından sadece ikisini kavrayabilir: Düşünce ve yayılma (genişleme).[4] İlahî sıfat olarak yayılma Goethe'nin mütemadiyen genişleyen cennet vizyonunda ifadesini bulmaktadır:

"...Wo das Schöne, stets das Neue, *Immer wächst nach allen Seiten...*"	Güzelin, mütemadiyen yeni *Ve her tarafa yayıldığı o yerde.*

Böylece Goethe'nin taslağını çizdiği cennet kendi dinamiği ve mütemadiyen genişlemesi dolayısıyla *Kur'an*'ın Cennet tasvirinden ayrılmaktadır. Goethe'nin kozmolojisi az ya da çok İslamî geleneğin cennet tasvirleri gibi sınırlamalara müsaade etmemektedir.

Goethe oradakinden daha demokratiktir: Onda cennetin uçsuz bucaksızlığı her istikamette büyür; böylece *"sonsuz kalabalık mutlu olsun!"* ister. Kısa bitiş hikâyesi şöyledir:

Ja, das Hündlein gar, das treue, Darf die Herren hinbegleiten.	*Evet, hatta bu küçük sadık köpek* *Efendisine refakat etsin oraya dek.*

Bu bitiş mısraları sonunda sadece neşeli ton temin etmekle kalmaz, bilakis aynı zamanda imtiyaz hakkını ilga eder; tıpkı "sevinmesi, mutlu olması" gereken "sonsuz kalabalık"a yapılan ima gibi. "Köpekçik" biricik değerli özelliğinden dolayı cennete girmeye hak kazanmıştır: *Sadakat!* Fevkalâde etkili bir vaziyette Goethe köpekçik motifi marifetiyle düşünülebilecek tüm heyecanlı bitiş imkânını ortadan kaldırmıştır; bununla birlikte şiir asla küfür yahut hakaret anlamı taşımamaktadır. Tüm *Divan* şiirinin sonunda bulunan *İyi Geceler!* şiiri ve mısraların samimi tonu, mecburen Goethe'nin burada daha güçlü bir iç katılımla konuştuğuna işaret etmektedir. Onu burada bir daha Peygamberle yarışır görüyoruz. Vakıa şair, *Kur'an*'ın hiyerarşik tasavvurlarını paylaşmamaktadır; bu tasavvurlara göre, "ulvî ve süflî", "cennet ve cehennem" (*Notlar ve Tetkikler, Mahomet* bölümü) "iman edenler ve inkâr edenler için düşünülmüştür." Bununla birlikte, İslamî tasavvurlarla bizzat kendi dünya tasavvurunu ahenkli bir şekilde birleştirmeyi başarır;[5] hem de kendi şahsî kanaatlerinden asla vazgeçmeden. Kendi görüşle-

---

[4] Spinoza, *Ethik*, Zweiter Teil (İkinci Bölüm): Über die Natur und den Ursprung des Geistes (Tabiatın ve zihnin kaynağı üzerine). Erster Lehrsatz (İlk Önerme): Genişleme Tanrı'nın bir sıfatıdır, yahut da Tanrı genişlemiş bir şeydir.

[5] Herder'in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Riga 1784-95) başlıklı eserini neşretme-

rinden yeteri kadar imalar sunuverir. Şu var ki kendi şahsî dinî kanaatini hiçbir yerde inkâr etmez.

Cennet Kitabı'nda kitabın teşekkül tarihi nazar-ı itibara alındığında Goethe'nin, *Kısmetli Hayvanlar (Begünstigte Tiere)* ve *Güzîde Hanımlar* (*Auserwählte Frauen*) başlıklı şiirin ön çalışmalarını, *Cenneti Hak Eden Erkekler*'i de bir şiirle hesaba katmadan önce kaleme aldığı dikkati çekmektedir. Cennetteki kadınlara ve hayvanlara ithaf edilen mısraların aksine bu kahramanlara övgü şiiri Peygamberin hayatında muayyen bir tarihî ana taalluk eder; yani Peygamberin ordularının 623 yılında, Mekke'den Medine'ye hicretinin ikinci senesinde Mekkeli kâfirleri yenmesine. Bu, Bedir Savaşı'nın fevkalade tarihî önemi ve yakın şartları hakkında Goethe, Rehbinder, Oelsener, Boulainvillier ve Turpin'in Hz. Muhammed biyografilerinden tam bir malumat edinmişti. *Berechtigte Männer* (*Cenneti Hak Eden Adamlar*) şiiri tamamıyla Peygamberin nokta-i nazarından kaleme alınmıştı; Peygamber bu iman savaşında şehit düşen savaşçılara ebedî mutluluk içerisinde bir hayat vaat etmişti. Daha önceleri kaleme aldığı *Muhammed* fragmanında olduğu gibi burada da Goethe, Hz. Peygamberi gece yıldızlı bir sema altında konuşturur. Burada şair, cennet sevinçlerini tasvir için *Kur'an*'ın muayyen yerlerinden istifade eder; mesela yukarıda bizim tarafımızdan *Fundgruben des Orients*'ten zikredilen mısralar gibi. Efsanevî Burak ile Peygamber'in mirâcı motifi de –bu Herder'i de adamakıllı etkilemişti- burada Goethe tarafından yeniden ele alınmaktadır.

Önceden cennette bir yer elde etmek üzere hayatını ortaya koyan erkeklerin kalplerini harekete geçiren cezbedici bazı mahdut geleneksel tasavvurları bir film

---

den çok önceleri o ve Goethe yeniden doğma hakkında görüş alışverişinde bulunmuşlardır. (Krş. Goethe zu Fr. v. Müller, 23. März 1830, *Unterhaltungen*. Weimar 1959. s. 163.) Krş. Goethe'nin, Wieland'ın ölümü dolaysıyla J. D. Falk ile Ocak 1813 tarihindeki konuşması: "Goethe ölümden sonra hayatın devamını gâyet tabii olarak varsayıyor [...] *Tabiatta bu neviden yüce ruhların batışı hiçbir zaman ve hiçbir şart altında söz konusu edilemez.* Bu şekilde savruk olarak asla kullanmaz sermayesini. [...] Her güneş, her seyyare kendi içinde daha yüce bir kasıt, daha yüce bir emir taşır. Bunun sayesinde onun gelişmeleri aynen muntazamdır ve tıpkı bir gül çubuğunun yaprağı, sapı ve tepesi teşekkül ederken tâbi olduğu kanuna tâbidir. [...] Bu daima aynı metamorfoz yahut tabiatın değişim kabiliyetidir [...] Bütün monadlar [...] aynı noktada tekrar yeniden son bulmak üzere eski ilişkilerden ayrılırlar. [...] Aydın bir insan, bir kunduz, bir kuş yahut bir balık ruhunun monadı arasında önemli bir fark vardır. Tabiattaki görüntüleri sadece açıklamak istediğimizde ruhların şeçere-i silsilesini kabul etmek zorunda kalırız [...] Sonunda aynı olan aynı olanı bulur, balık balıkları, kuş kuşları, köpekler köpekleri, kediler kedileri bulur [...] İşte burada dünyadaki vefatlarına göre monadlarımızın hikâyesini buluruz. Her monad ait olduğu yere gider, suya, havaya, toprağa, ateşe, yıldızlara; evet onları oraya götüren bu gizli yürüyüş, aynı zamanda onların müstakbel mukadderatlarını da belirler. [...] Dünyanın bu durumunun ebedîliğini düşündüğünde insan, onların ebedî olarak mutlu ve yaratıcı güçler olarak Tanrıların neşesine iştirak etmekten öte bir mukadderat monadlar için kabul edilemez. Yaratılışın oluşumu onlara malumdur. İster çağrılsın ister çağrılmasın, onlar kendiliklerinde her yoldan, tüm dağlardan, tüm denizlerden, tüm yıldızlardan geliverirler. Onları kim durdurabilir ki? Eminim ki siz beni burada gördüğünüz gibi, daha binlerce kez gördünüz ve ümid ederim ki nice binlerce kez daha tekrar geleceğim."

gibi göz önünden geçirdikten sonra Goethe, savaş kahramanlığına öyle pek değer vermediğini de ironik bir tarzda bitiş dörtlüğünde göstermektedir:

Und so war das Wenige zu melden, Wie der selge Musulman sich brüstet: Paradies der Männer Glaubenshelden Ist hiemit vollkommen ausgerüstet.	*Mutlu bir Müslüman'ın övüneceği, Pek az haber kaldı verilecek: Şehitler için Cennet'te Her şey eksiksiz hazırlanıverecek.*

Doğrusunu söylemek gerekirse *Cennetlik Erkekler* Goethe'nin tüm eserinde "cihad" (kutsal savaş) temasıyla ilgili yegâne katkıyı teşkil eder; tabii "cihad" kavramıyla yalnız İslam'daki "cihad-ı sagir" (küçük cihad) yani ümmetin savunması maksadıyla savaş meydanında verilen cihad anlaşılmak kaydıyla. Goethe'nin *Gazneli Mahmud* bölümünde Hint alt kıtasında bu Müslüman hükümdarların savaşlarını nasıl onayladığını gördüğümüzde –ki bu noktada "o, putların yıkılması ve dinin yayılması için gayretli ve kesin bir mücadele verdiğini" ortaya koymuştur -, o zaman anlarız ki şair, her ne kadar *Cennetlik Adamlar*'da "kutsal cihad" konusunu nükteli bir ihtiyatla ele alsa da, Hz. Muhammed'in ve onun sahabesinin inanç savaşlarını kritik etmez, bilakis bu meyanda Peygambere hürmeti elden bırakmaz. Maamafih o, yeni zamanların inanç savaşları üzerine öfkeli açıklamalarda bulunmuştur. Friedrich Soret, 17 Mart 1830 tarihinde günlüğünde, *Werther*'in insanları intihara sürüklediğini ve hatta birçok intiharın gerçekleştiği yönünde suçlamalarda bulunan bir piskoposla Goethe'nin yaptığı görüşme hakkında şunları not etmiştir:

> Dur! Diye seslendim; bu dünyanın büyüklerine karşı hangi tonu seçiyorsunuz, bir kalem darbesiyle ve diplomatlarınızın edebî eser menfaatiyle yüz bin adamı savaşa gönderiyorsunuz ve bunlardan seksen bininin ölmesine sebep oluyorsunuz ve yurttaşları ölüme, talana, tecavüze ve soyguna teşvik ediyorsunuz! Buna dair bir dua ilahisi okuyorsunuz. Cehennem hakkında bulunduğunuz kürsüden aşağı yaptığınız güzel konuşmalardan etkilenen kuşbeyinlilerin kalan akıllarını kaybettikleri ve geri kalan sefil günlerini tımarhanede doldurdukları göz önünde bulundurulduğunda, alkışlanmak için ne yapıyorsunuz? Hızlı bir şekilde Cennete gitmek yahut dinî korkulardan kurtulmak üzere intihar edenleri de saymayalım. Sonra ne yapıyorsunuz? Bunun için Allah'ı takdis ediyorsunuz!

Halbuki İslam, ekseri Müslüman'ın bilmediği "Cihad-ı Ekber"i tanıyor; bununla kastedilen, kendi nefsinin terbiyesi ve arındırılmasıdır. Cihad, 4. Surenin (*Nisa Suresi*) 79'ncu âyetine dayanır: *"Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir."* Goethe, bu neviden bir "Kutsal Savaş"ı "Entsagung" (Zühd, nefs feragati) kavramı altında bilhassa hayatının son döneminde sık sık icra etmiş ve eserlerinde ehemmiyetle savunmuştur.

Goethe kendini, dinleri için savaşırken şehit düşen, bu yüzden cennete gidecekleri kesin olan "Cennetlik Erkekler"den saymamasına rağmen, yine de orada bir yer hak ettiği fikrindedir. Şu var ki savaşan erkeklerin yanında değil, bilakis cennet için seçilmiş *Güzîde Hanımlar*'ın maiyetinde. Gelecek bölümlerden birinde bunlardan söz edilecektir:

Diese finden wir alldorten;	*Tüm bunları orada buluruz*
Und wer Frauenlob gepriesen,	*Ve kim hanımları hoş tutarsa,*
Der verdient an ewgen Orten	*O kimse elbette öbür dünyada,*
Lustzuwandeln wohl mit diesen.	*Zevk ü sefâ içinde olur onlarla.*

İleride ortaya konulacağı üzere Goethe, gerçekten de neredeyse başka hiçbir şairin yapmadığı kadar eserlerinde çok defa kadınları methetmek suretiyle onlara hizmette bulunmuştur. Fakat onun başka bir hizmeti daha bu bağlamda zikredilmek lazım gelir; bu hizmetten dolayı kendini övmek belki hiç aklına gelmemiştir ama bugün bu fevkalâde bir önem taşımaktadır. Goethe, savaşların bugünden yarına insan hayatından sökülüp atılamayacağını idrak edecek kadar realistti; ancak o, hayatının bir kısmını mütevazı etki alanı çerçevesinde barış tedbirlerini desteklemeğe hasretmiştir. 1782 yılında Weimar Dukalığının Meclis Başkanlığı kendisine verildiğinde topçu sınıfını kapatmış, piyadeyi üçte bir azaltmış ve askerî harcamaları yarıya düşürmüştür. Ne var ki bu durumu savaş hayranı hükümdar, Dük Carl August'a karşı ilelebet savunamamıştır. Bununla beraber o, 1806 yılında, Dük'ün Fransa'ya karşı savaş koalisyonuna katılmasına ve bizzat kendi ülke topraklarını Napolyon ile savaş için koalisyonun emrine vermesine engel olmak için beyhude yere gayret sarf etmiştir. İşte bu şekilde Jena'daki savaşta Dük'ün düşüncesizce ateşle oynamasıyla Weimar'ın ve tümüyle dukalığın çöküşüne sebep olunmuştur.[6] Weimar'ın Napolyon'un intikamından kurtuluşu, bilhassa bu komutanın Goethe'nin şairane dehasına gösterdiği itibardan dolayıdır.

İcra ettiği arabuluculukla Goethe, İslam kelimesinin gerçek anlamı nazar-ı itibara alındıkta, hakikaten bir Müslüman'dı. Çünkü Allah'ın iradesine teslimiyet demek olan İslam, Arapçada aynı kökten olan *Selâm* kökünden gelmektedir ki bu, selam ve barış anlamını taşımaktadır. O yüzden bir Müslüman'ın selamı olan "Es-selâmü aleyküm", "barış sizinle olsun" demektir. Onuncu Sure'nin (Yunus Suresi) 25'nci âyetinde denmektedir ki: *"(BÖYLE yapmakla) [bilin ki] Allah, [insanı] huzur ve güvenlik ortamına çağırmakta ve dileyeni dosdoğru bir yola yöneltmektedir."* *Divan* şairinin *Cennet Kitabı,* her ne kadar yer yer gerçekten çağrı olsa da, en sevimli ve en cezbedici bir davete uymaktadır.

---

6 Krş. Katharina Mommsen: *Faust II als politisches Vermächtnis des Staatsmannes Goethe.* In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, Tübingen 1989, s. 1 ff. (Yazarın notu)

22. *Cennet Kitabı*'nda Kısmetli Hayvanlar

Doğu Batı Divanı'nda Goethe'nin şekillendirdiği İslam cennetinde bazı tasavvurlar ta gençlik dönemine kadar geri gider. Müslümanların telakkisine göre cennette bir yer elde etmiş "Kısmetli Hayvanlar"ın var olduğu düşüncesi, çok öncelerden beri şairin malumuydu. Bu konudaki malumatı sevdiği kitaplardan birinden elde etmişti; bu kitabı, *Şiir ve Hakikat* (III. Kısım, 12. Kitap)'te *Dappers Reisen (Dapper'in Seyahatleri)* başlığıyla vermektedir. Kız kardeşinin Frankfurt çevresindeki arkadaşlarını, Darmstadtlı dostlarını ve Wetzlar dönemindeki dinleyicilerini eğlendirdiği "masal rezervlerini" bu kitaptan elde ediyordu. 1690 yılında vefat eden Hollandalı bir doktor ve coğrafyacı olan Olfert Dapper'in bu derleme eseri, Avrupalılar için ticarî ilişkilerin gittikçe geliştiği bir çağda yayınlanmış enteresan bir kitaptı. Genç ve yaşlı herkes, Dapper'in farklı kaynaklardan eğlendirici bir şekilde bir araya getirdiği Asya ve Afrika ülkelerini tasvir eden bu eseriyle gençleşiyorlardı.

Dapper'in bu derleme eseri Arap Ülkelerinin Mufassal Tasvirlerini de ihtiva ediyordu. Orada Goethe pek erken şu iddiaya rastlayacaktır: Peygamber Hz. Muhammed, kıyamet günü insanlar gibi hayvanların da yaptıkları iyilikler ve kötülükler için ceza yahut mükâfat, cehennem azabı yahut hayat bulacaklarını ihsas etmiştir; zira hayvanlar da akıl ve ruha sahipmiş. Bu konuda Dapper şu haberleri veriyor:

> Muhammed vahşi hayvanlara da anlaşılabilir bir ruh katıyor.
>
> "*Kur'an*'da bütün ilimlerin mevcut olduğuyla övünen Muhammed, sadece vahşi hayvanlara da bir ruh ve insanlara has akıl vermekle kalmaz, bilakis aynı şekilde onlara da kazançlarına ve kötü işlerine göre öldükten sonra dirilme, ceza ve mükâfat verileceğini bildirmektedir. *Kur'an*'ın ana metninde o, vahşi hayvanlara dair şöyle yazar: Yeryüzünde hiçbir inek yoktur ki ve yine havada uçan hiçbir kuş yoktur ki insanlar gibi olmasın; aynı zamanda *Kur'an*'da reddedilecek ve nefreti mucip hiçbir şey yoktur. Yaratıkların hepsi tekrar Tanrı tarafından diriltilecektir."

Peygamberin ölümünden sonra, böyle devam ediyor Dapper, İslamî geleneğin kanun koyucuları arasında, hayvanların insanlar gibi aynı cennete mi yahut tamamen ayrı bir cennete mi gidecekleri, yoksa tamamen toprak olup yeryüzüne mi karışacakları hususunda görüş ayrılıkları doğdu:

> Muhammed'in bu düşüncesine [hayvanların da "dirileceği" fikri] El Kassai/Vahbi/Kâab/Abbas ve diğer Muhammedî fıkıhçılar da iştirak ederler. Maamafih bu güzel hayvanların mükâfat elde edecekleri ve kendilerine mutluluk bahşedileceği, bazılarına insanlara vaat edilen cennet huzuru verilip verilmeyeceği hususunda ihtilaftadırlar. Bunlar arasında çoğu şu fikirdedir ki, her iki durumda yalnız bir tek cennet hazırlanmıştır. Ne var ki bunu inkâr edenler, iki türlü fikre sahiptirler. Bunlar arasında birçoğu şu kanaattedirler ki hayvanlar mükâfat ve ceza için başka bir yere gönderileceklerdir. Fakat onlar, insanlara ayrılan yerlere gidecek olan hayvanlardan on tanesini zikrediyorlar. Başkalarıysa hayvanların toz toprağa karışıp gideceğini iddia ediyorlar.

Dapper'e bakılacak olursa, cennete girecekleri kesin olan on hayvan hakkında ihtilaf yoktur. Bunlar: 1) Hz. Salih'in dişi devesi, 2) Hz. İbrahim'in danası, 3) Hz. İsmail'in koçu, 4) Hz. Musa'nın ineği, 5) Hz. Yunus Peygamberin yunus balığı, 6) Hz. Yeremya Peygamberin eşeği, 7) Hz. Süleyman'ın karıncası, 8) Saba Melikesi Belkıs'ın hüthüt kuşu,[1] 9) Peygamber Hz. Muhammed'in devesi,[2] 10) Efes'teki Ashab-ı Kehf (Yedi Uyurlar)'dan köpek.

Dapper, bu on kutsal hayvan efsanesini naklediyor; bunlar vasıtasıyla cennete kabul temellendiriliyor. Aynı şekilde Dapper, hayvanlar arasında bir sıralamaya işaret ediyor. Goethe, Dapper'in zikrettiği hayvanlardan yalnız son sırada olan *Yedi Uyurlar*'ı *Cennet Kitabı*'na almakta ve sayıyı ondan dörde indirmektedir:

---

[1] Burada bir husus hatırlatılmalı ki *Doğu Batı Divanı*'ndaki "Hüdhüd kuşu"na aşk habercisi olarak *Hatem* ile *Züleyha* arasında daha doğrusu Goethe ile Marianne arasındaki haberleşmeyi gerçekleştirmek gibi önemli bir rol verilmiştir. Tıpkı şairin metrukatındaki Hüdhüd şiirlerinde yapılan imalar ve Marianne ile aralarındaki mektuplaşmaların gösterdiği gibi.

[2] "Cami" kavramı Peygamber Hz. Muhammed'in devesinden almıştır adını (Arapça "mescid" sözcüğünün değiştirilmiş bir formudur). Kelimenin s-c-d kökü evvelemirde bir devenin çökmesi anlamını taşır; evvela İslam'da bu kelime "namaz için secde" gibi bir ilave anlam almıştır. Bu şöyle olmuştur: Peygamber hayat tehlikesinden dolayı Mekke'yi terketmek zorunda kaldığında, Yesrip şehrinin sakinleri tarafından yardıma çağırıldı. O zamandan beri şehrin adı "Medinet en Nebi", Peygamber şehri olarak yahut basitçe "Medine" (şehir) olarak tanındı. Yasrip kabileleri birbiriyle ölümcül bir kavga içerisindeydiler. "Emin" adıyla maruf olan Hz. Peygamber, bir arabulucu olarak sulh ile bu kavgalara bir son vermek durumundaydı. Cuma namazının hemen bitişiğinde kılındığı evinin inşasında Peygamber, birbirine düşman kabilelerden herhangi birini tercih etmek yahut haksızlık etmemek için oturma ve namaz kılma yerini tespit etmek üzere devesini dışarı bıraktı. Devesinin çöktüğü (secde) yer, buna göre "mescid" oldu. İlk "cami" burada inşa edildi. (Yazarın notu)

Cennete gidecekleri hususunda ihtilaf olmayan on hayvan arasında Hz. Salih'in dişi devesi ilk sırada yer almaktadır. Tarihin anlattığı budur [Hikâye 11. Sure, Hud Suresi, 61. Âyet ve devamını takip etmektedir]:

Bu Hz. Salih, Tanrı tarafından Hz. İbrahim'den önceki zamanlarda Thamuditer halkına, onları daha iyi bir hayat konusunda ikaz etmek üzere, elçi gönderilmiştir. Maamafih Thamuditer ondan peygamberlik işareti arzu ediyorlardı. Buna göre Tanrı, kayalardan dişi bir deve yaratmalıydı. İşte böyle bir hayvanı o, hararetli duaları sayesinde, Tanrı'nın inâyet edip kısa zamanda yaratmasına sebep oldu. O'nun tarafından yaratılan bu dişi deveyi dağlarda otlattı gün boyu; geceleriyse tekrar kente dönüyor ve yüksek sesle bağırıyordu: Süt almak isteyenler buraya gelsin! Bu suretle tüm halka hizmet veriyordu. Fakat diğerleri, bu isabetli mucizeden yararlanmak ve iyiliği kabul etmek yerine dişi deveyi öldürmek ve Salih (Peygamberi) o bölgeden çıkarmak yolunu seçtiler.

Dişi deveden sonra Hz. İbrahim'in danası gelir. Bu dana öyle bir danaydı ki onun etiyle Hz. İbrahim üç meleği yedirip içirip ağırladı. Babanın bu danasından sonra oğlu İsmail'in koçu gelir; zira birçok Arap, [İbrânî ataları] İsak'tan önce İsmail'i ataları kabul eder; Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği İsmail. Hz. İsmail'in koçunu Hz. Musa'nın ineği takip eder... [böyle devam ediyor söz konusu efsane].

Bu ineğin ardından Hz. Yunus'un yunus balığı gelir. Bundan sonra da Peygamber Yeremya'nın eşeği anırarak cennete girer... [böyle devam ediyor söz konusu efsane]. Bu eşek, Hz. Muhammed'in cennetini kazanan on hayvandan birisidir. Bu eşeğin ardından Hz. Süleyman'ın karıncası gelir; böyle yazıyor *Kur'an*:... [söz konusu efsaneye göre 27. Sure, 18. Âyet ve devamı.]

Karıncadan sonra Saba Melikesi Belkıs'ın hüthüt kuşu cennete gider. *Kur'an*'da uzun kıssa böyle anlatılmaktadır [Sure 27, Âyet 20 ve devamı]. Demek oluyor ki hüthüt kuşu Hz. Süleyman ile Belkıs arasında irtibatı ve haberleşmeyi sağlamıştır. Hz. Muhammed'in devesinin de cennete gideceği ileri sürülmektedir.

Nihâyet Efes'in Yedi Uyurlar'ından olan köpek ile cennete gidecek hayvanlar tamamlanır... [Yedi Uyurlar efsanesiyle devam eder.]

Dapper'in dışında Goethe, 1771 yılının sonbaharında *Kur'an* ile daha yakından ilgilendiği günlerde kutsal hayvanlarla ilgili tasavvurlara İslam inancına has cennette rastlar. O zamanlar kullandığı Maracci'nin *Kur'an* tercümesinde aşağıdaki telmihe rastlar (III. Prodr. 79):

Bunlar [Dervişler, bazı Mısırlılar] dört hayvanı cennete gönderirler: Aziz Georg yahut Chiderella'nın atı, Hz. İsa'nın eşeği; Hz. Muhammed'in burakı ve Yedi Uyurların köpeği. Başkaları Hz. İbrahim'in koçunu da ilave ederler.

Burada cennete gidecek dört hayvandan bahsedilmektedir: 1) Aziz Georg'un atı, 2) Hz. İsa'nın eşeği, 3) Hz. Muhammed'in devesi ve 4) Yedi Uyurlar'dan kö-

pek. Beşinci sırada aynı şekilde Hz. İbrahim'in kurban ettiği hayvan olan koç. Maracci'nin şerhinde zikredilen kutsal hayvanlardan sadece ikisi, Dapper'in açıkladıklarıyla aynıdır: Hz. Muhammed peygamberin devesi ve Yedi Uyurlar'dan köpek. Bu sonuncuya Goethe'nin *Cennet Kitabı*'nda tekrar rastlanmaktadır. Maracci'de kutsal hayvan olarak zikredilen Hz. İsa'nın eşeğine, *Cennet Kitabı*'nda rastlıyoruz; Goethe bu hayvanı Cennetlik hayvanların başına koymalıydı.

Dinî spekülasyonların şümulü veya hayvanlar kültü ve hayvanların "himayesi" hakkında Goethe'nin umumî mülahazaları, İtalya hatıralarında bulunmaktadır ki Goethe bunlar hakkında *İtalya Seyahati*'nde 18 Ocak 1787 tarihin altında malumat vermektedir. Goethe'nin bu görüşleri serdetmesine, Goethe'nin o zamanlar bizzat yaşadığı "dört ayaklı yaratıklar"ın patronu Aziz Antonius kutlaması sebep olmuştur. Goethe bu kutlamayı "zaten sıkıntı içerisinde olan hayvanlar için –onların bekçileri ve idarecileri için olduğu gibi- organize edilen Satürn ilahına has Cuma kutlaması" olarak tasvir etmektedir. Bütün insanlar bu kutlama gününde yürüyerek giderlerken, at, katır, eşek ve boynuzlu sığır renkli bantlarla süslenecek ve kendilerine papazların takdis edilmiş suyundan serpilecektir. Şair bu yaşadığının tasvirini o kelimelerle örüyor ki, fikir akışı İslamî gelenekte mevcut olan "cennetlik hayvanlar" tasavvurunu da ihata ediyor:

> Şurası dikkati çekiyor ki kültlerini yahut spekülasyonlarını genişletmek isteyen tüm dinler nihaî olarak şu noktaya varmak zorundalar: Bu dinler bir dereceye kadar hayvanlara da kutsal bir himaye sunmak durumunda kalıyorlar.

Divan dönemlerinde Goethe, şark hakkında kendisine malumat veren Joseph v. Hammer'de İslam dünyasında bilhassa dikkat çekici hoş özellikleri olan hayvanlara dair başkaca imalar bulmuştu; keza orada tekrar başka bir sayı verilmektedir; Hammer, *"meşhur yedi hayvan"*dan bahsetmektedir:

> Yedi meşhur hayvan: 1) Hz. Süleyman'ın hüthüt kuşu, 2) Yedi Uyurlar'dan köpek, 3) Hz. Salih'in devesi, 4) Hz. Musa'nın ineği, 5) Hz. Yunus'un balığı, 6) Hz. Havva'nın yılanı, 7) Cennetteki tavus kuşu.

Şu kadarı muhakkak ki söylenebilir: Goethe, efsanevî tanınmış hayvanlar hakkında İslamî rivâyetlerden öğrendikleri dolayısıyla *Cennet Kitabı*'na hayvanları da alma mecburiyetini hissetti. Farklı kaynaklarla bağlantılı olarak *Divan* şairi on, yedi, altı, beş, dört; daha doğrusu istenildiği kadar çok "gözde hayvan"ı *Cennet Kitabı*'nda sahneye çıkarabilirdi. Goethe'nin neticede karar kıldığı dört sayısı belirli ölçüde Maracci'nin verdiği malumat ile uyuşmaktadır. Orada, mevzubahis olan gerçek cennettir, hayvanlar için özel bir cennet bahis mevzuu değildir şeklinde ifadesini bulan, Goethe'nin de üstlendiği düşünce nakledilmektedir.

Muhammedîler için hayvanlar umumî olarak kutsal değildir. Hakikaten onların cennete girmelerine müsaade edilir: Tıpkı Hz. İbrahim'in koçu, Hz. Muhammed'in Burak'ı ve Yedi Uyurlar'ın köpeği gibi.

Burada şimdiye kadar zikredilen cennete girecek hayvanlara Hz. Peygamberin yedi kat gökleri dolandığı mucizevî at Al Burak da ilave edilecektir. Görülüyor ki Goethe, halka has İslamî geleneğin bu neviden tasavvurlarına vâkıftı. Lakin ona intikal eden rivâyetler bu hayvanların sayısı ve türleriyle ilgiliydi. Bu durum *Divan* şairine *Cennetlik Hayvanlar* başlıklı şiirde kendi düşündüğü sayıyı seçme hürriyeti veriyordu. Goethe'nin dört sayısında karar kılmasına gelince, onun dört hayvandan fazlasını adlandırması imkânsızdı; çünkü ona, *Güzîde Kadınlar* İslamî gelenek ile dört olarak tespit edilmiş görünüyordu. *Divan*'a kadınlardan çok hayvanları almak kadınlara karşı haksızlık olurdu.

Cennetlik Hayvanlar başlıklı şiirle alakalı son teşvik, Goethe'nin *Fundgruben des Orients* tetkiklerinden gelmişti; bu meyanda yaptığı araştırma onu Yedi Uyurlar efsanesinin Arap varyasyonunun İngilizce tercümesine götürüyordu. Orada yeniden anlatımların sonunda cennetlik hayvanlara taalluk eden şu imayı buluverir:

İddia edilir ki Hz. İsa'nın eşeğinin, Hz. Yusuf'un kurdunun, Yedi Uyurlar'dan köpeğin kıyamet gününde cennete girmelerine müsaade edilecektir.

Burada cennete girecek bir grup hayvanın başında gelen Hz. İsa'nın eşeğine Goethe, çok evvelden Maracci'de rastlamıştı; ancak cenneti hak eden kurda hiçbir yerde. *Fundgruben des Orients*'te onun anlattığı Yedi Uyurlar efsanesi varyasyonu verilen Arap Wahab bin Münebbih, gerçi "Hz. Yusuf'un kurdu"nu zikrediyor; lakin bununla alakalı efsane hiçbir yerde açıklanmıyor. Okuyucu burada hangi Yusuf'un kastedildiğini bile öğrenemiyor; *İncil*, ne *Eski Ahit*'teki Yusuf'ta (Yusuf ve kardeşlerinin hikâyesinde) ne de *Yeni Ahit*'teki dülger Yusuf'ta kurttan bahseder. Böylece Goethe muğlâk bir rivâyetten dolayı bir "kurt"u İslam'ın vasfettiği cennete nail eder; tabii hangi meziyetinden dolayı olduğunu bilmeksizin. Yoksa o *Kur'an*'da anlatılan Yusuf kıssasını mı hatırlamıştır? Burada Allah şöyle buyurur: *"Bu Kur'an'ın vahyedilmesi dolayısıyla kıssaların en güzelini sana anlatmıyor muyuz; bak, daha önce bu kıssaya bigâne kalmıştın?" İncil*'deki Yusuf kıssasında bir "yırtıcı hayvan"dan bahsediliyor ki ondan dolayı Yusuf'un kardeşleri, babaları Yakup'a kardeşlerinin nerede kaldığı hususunda cevap verirlerken, onun kayboluşunda, daha doğrusu ölümünden dolayı kurdu mesul tutarlar. Oysa onlar Yusuf'u Midyanlılar'a satmıştılar. Buna karşılık *Kur'an*'da babalarını, Yusuf'u bir kurdun yediği yalanıyla kandırıyorlar. İşte bu yüzden Goethe, Yusuf'u yemeyen kurdu cennete nail etmekle bir ironi yapıyor. Tıpkı önceden çocukluğunda Yusuf efsanesi dolayısıyla olduğu gibi, burada da aynı şekilde cennetteki kurt bahane

edilerek Goethe'nin meşhur "efsane/Maclere uydurma hevesi" teşvik edilmiş oluyor. Şark kaynakları karşısında o, büyük bir hürriyetle kendi cennetlik hayvanlarını bir araya getirmektedir; 22 Şubat 1815 tarihinde aşağıdaki mısraları kaleme almıştır:

Begünstigte Tiere	***Cennetlik Hayvanlar***
Vier Tieren auch verheißen war,	*Dört de hayvan müjdelendi,*
Ins Paradies zu kommen.	*Bunlar Cennet'i hak edendi.*
Dort leben sie das ew'ge Jahr	*Ebediyyen yaşarlar orada,*
Mit Heiligen und Frommen.	*Azizler ve dindarlarla bir arada.*
Den Vortritt hier ein Esel hat;	*Önceliği eşek alır burada;*
Er kommt mit muntern Schritten:	*Gelir keyifli adımlarla:*
Denn Jesus zur Prophetenstadt	*Peygamber şehrine İsa*
Auf ihm ist eingeritten.	*Eşek sırtında girdi zira.*

Hıristiyan doğan *Divan* şairi, Hz. İsa'nın eşeğine öncelik tanır. Diğerleri, *Eski Ahit*'te rivâyet edilen hayvanların tümü dışarıda kalıyorlar. Hz. İsa'dan sonra, bir sonraki kıtada Peygamber Hz. Muhammed hatırlanır; ancak kanatlı at Burak'la ilişkili olarak değil –bunun yanında Hz. İsa'nın eşeği pek iddiasız kalırdı- bilakis bizzat Goethe tarafından uydurulan bir peygamber efsanesi bağlamında:

Halb schüchtern kommt ein Wolf sodann,
Dem Mahomet befohlen:
"Laß dieses Schaf dem armen Mann!
Dem Reichen magst du's holen."

Sonra bir kurt geldi tüm çekingenliğiyle
Tabiî Muhammed'in emriyle:
"Fakirin koyununu bırak,
Zenginin koyununa bak!"

Goethe'nin *Divan* döneminde tetkik ettiği birçok eser içinde hiçbir yerde Hz. Muhammed'in bir kurda fakirin koyununu sakınması yolunda bir emir verdiğine dair rivâyet bulunmamaktadır. Her halükârda Goethe, Peygamberi kurtlarla ilişkilendiren iki efsane tanımaktadır; bunlardan birisi Goethe'nin kurt kıtasının motifiyle uzak bir benzerlik taşımaktadır. Doğrusu Jean de Chardin, *Voyage en Perse* başlıklı eserinde dinî mucize hikâyelerinden bahseder; buna göre kurtlar-

dan kaçan dişi bir geyik Hz. Muhammed'e sığınmıştır. Hz. Peygamber vahşi hayvana, bu dişi geyikten vazgeçmesi kaydıyla daha iyi bir av vaat etmiş; dişi geyikse kendisini kurtardığı için minnettarlığından dolayı hayatı boyunca peygamberden ayrılmamış. Başka bir peygamber efsanesinde Maracci, bir "kurt"la karşılaşmadan bahseder; ancak orada nükte Allah tarafından koyunun kurda gıda olarak verildiği şeklindedir. Her iki efsanede de Goethe'nin şiirinin kıtasında geçen "fakir adam" ve "zengin adam" gözükmüyor. Fakat bu neviden bir karşılaştırma şiirin kıtasında sosyal nükte olarak yer almaktadır.

Bütün ihtimaller gösteriyor ki Goethe kurt efsanesini, *Divan*'daki cennete bir hayvanın girişini sağlamak üzere kendi uydurdu. Bu kurt esasen bizzat Goethe'nin adını ve bazı davranış özelliklerini taşımaktadır. Evet, Goethe çocukluğunda kısaca "kurt" adıyla çağırılmıştır. Böylece Goethe, kendini kolayca aynı adı taşıyan hayvanla aynileştirebiliyordu. Bunun için farklı hayat dönemlerinden bazı örnekler dermeyan edilmiştir. Goethe yirmili yaşlarının başında Wieland ve Friedrich Heinrich Jacobi'ye karşı hiç umulmadık edebî saldırılar yönelttiğinde, hücuma maruz kalan bu her iki kişizade onu "ateşli, azgın bir kurt" ile karşılaştırmış ve ona "Doktor Werwolf" (Doktor Kimkurt) unvanını vermişlerdir. Jacobi, bununla ilgili olarak 22 Nisan 1775 tarihinde geçmişe bakıştan Wieland'a şöyle yazıyordu:

> Başlangıçta her ikimiz de onu, geceleri dürüst insanlara saldıran ve onları çamura bulayan ateşli bir kurt olarak görüyorduk. Çirkin hayvan! diye bağırıyorduk; hatta ben Siz'den daha sesli ve sık olarak. Çok geçmeden anladım ki biraz tükürmek için bir şeytan olmaya gerek yok, aksine insan düzgün gömülmediği için yahut bir hazine gizlediği için çoğu zaman böyle davranıyorum. İşte bu *Doktor Kimkurt* ile hadise böyle.

Yaklaşık olarak yirmi yıl sonra, Goethe ile Herder ailesinin birbirine soğuk davrandığı bir zamanda, Caroline Herder 19 Ekim 1803 tarihinde müşterek dostları C. F. von Knebel'e kendi kendine "şimdi kendini yiyecek kurda bir methiye söyleyen" "deredeki bir kuzu" gibi geldiğini yazmıştır. Ve bu methiye dramatik bir haykırışla biter: *"Ah, o [Goethe] bir* kurt tabiatına *sahiptir!"* Bir sonraki yirmi yıl sonra, Goethe'nin pek itibar ettiği Polonyalı piyano virtüözü Marie Szymanowska şaire bir veda ziyareti yaptığında ve pek sevgili torununa kurt hediye getirdiğinde, genç ve güzel sanatkârla 74 yaşlarındaki Goethe arasında bir diyalog gelişir. Bu diyalogu, o esnada orada bulunan şansölye F. von Müller, 5 Kasım 1823 tarihinde şöyle kayıt altına alır:

> "Ah, keşke çok yaşlı olsaydım ve yakında bir torunum olsaydı, onun adı Wolf olmak lazım gelirdi. Ona kekelemeyi öğreteceğim ilk kelime sizin değerli isminiz olurdu."

"Nasıl", diye karşılık verdi Goethe, "Yurttaşlarınız bu kadar zahmetle kurtları vatanınızdan sürüp çıkarmak isterken, siz onları tekrar geri getirmek mi istiyorsunuz?"

Bu cevap onun ne derece kendini bir "kurtla" aynîleştirdiğini göstermektedir.

Cennetlik Hayvanlar şiirinin kurt kıtasının muhtevası ve ahlak anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, o zaman kurdun takip ettiği fakirleri koruma yasası Goethe'nin bizzat fiilî hayatıyla aynı kapıya çıkar. Bilhassa bir devlet adamı, Sachsen Weimar'da bir bakan olarak faaliyet alanında, başından itibaren Thüringen'in fakir halkına yardım etmeye, onları bütün iktidar gücüyle sömürüden kurtarmaya gayret ediyordu.[3]

Eğer o bir "kurt tabiatı"na sahipse, o zaman o bu tabiata hâkim olmaya ve yüksek ahlâkî emirlere uymaya gayret etti.

Eğer Goethe'nin, bizzat *Cennet Kitabı*'ndaki "kurt"un ardına saklanmak istediği yolundaki tahmin doğruysa, o zaman başlangıç mısraı olan *"Sonra bir kurt geldi kısmen çekingen"* ifadesi çok kolay açıklanır. "Kısmen çekingen" ortaya çıkar; çünkü o esasen İslam dininin öngördüğü cennete mensup değildir. Bu "kurt" yalnız "kısmen" buraya aittir; bununla birlikte hayatında doğru davrandığı için burada oturma müsaadesi elde eder. Nihâyet o, fakirlere bakmakla Peygamberin bir emrine uymuştur.

Fabl uydurma sanatıyla Goethe, kadîm komik anlatma geleneğine bağlanır; bunlar hileyle cennete girmenin yollarını ararlar; esasen daha iyi bir öte dünyaya dair hayalî, gerçek olmayacak istekler çoğu halklarda mevcuttur. Almanca konuşulan bölgede çoktandır bu neviden Ortaçağa has komik hikâye ve *Komik Birader (Bruder Lustig)* gibi masallar bilinmektedir. Goethe'nin çağdaşlarının tanıklıkları ve kendisinin otobiyografik eserleri, şairin kendini memnuniyetle maskelediğini ve hiç umulmadık roller oynamayı sevdiğini tasdik etmektedirler. Şu da bilinmektedir ki o, gizli olarak "birine bir oyun yapmak"tan bilhassa zevk duyuyordu.

---

[3] Krş. *Goethe-Lesebuch. Eine repräsentative Auslese aus Werken, Briefen und Dokumenten.* Hg. u. m. e. Nachwort vers, von K. Mommsen. Frankfurt/Main 1992. s. 105 ff. Goethe'nin devlet adamı olarak etkileri ve sosyal davranışına dair F. M. Klinger, Haziran 1776'da şöyle yazar: "Goethe pek sevilir ve ülkenin kurtuluşudur." -J. H. Merck, 1777'de şöyle der: "Goethe takdir edilir ve her şeyi yönetir. Herkes ondan memnundur; çünkü çoklarına hizmet eder ve kimseye zarar vermez. Bir insanın fedakârlığı karşısında kim durabilir?" -J. A. Leisewitz, 1780: "Fakir kurumları; Goethe Weimar hesabına yaptığı teşebbüslerden memnundur." -D. J. Veit, 1793: "Goethe burada birçok halk sınıfları arasında çok dost ve iyi huylu olarak tanınmaktadır. Genel olarak sevilir ve itibar görür. Orta halliler onu oranın dâhisi olarak adlandırırlar." -H. Voß, 1804: "Dün bir kadın bana dedi ki, Goethe Weimar'a bir lütuf ve inâyettir; o, her şeyi yoluna kor; yardıma muhtaç olanların velinimetidir."

Bununla onun kastettiği, bizzat kendisi için düzenlediği ve başkaları tarafından kolayca farkına varılmayan şakalardı.[4]

Cennetlik Hayvanlar şiirinin kurtla ilgili kıtasında bu neviden bir durum söz konusudur.

Yedi Uyurlar'dan köpek ve Hz. Muhammed'in dostu Ebu Hureyre'nin kedisi cennete girmeyi hak eden üçüncü ve dördüncü hayvan olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki kıtalar için *Divan* yorumcuları yeterli miktarda açıklama yapıyorlar:

Nun, immer wedelnd, munter, brav, Mit seinem Herrn, dem braven, Das Hündlein, das den Siebenschlaf So treulich mit geschlafen.	*Hep kuyruksallayan, neşeli, uysal, Pek cesur sahibiyle birlikte, O köpekçik, Ashab-ı kehfle Böylece uyudu onlarla sadakatle.*
Abuherriras Katze hier Knurrt um den Herrn und schmeichelt. Denn immer ist's ein heilig Tier, Das der Prophet gestreichelt.	*Ebu Hureyre'nin kedisi de burada Mırlar, kuyruk sallar efendisine Zira o kutsal bir hayvandır daima Peygamber sırtını okşadı bir defasında.*

Eşek Hz. İsa'yı taşıma şerefine nailken, yunus doymazlığını dizginlemek ve itaat etmek suretiyle bir erdem elde etmişken, *Yedi Uyurlar*'daki köpek en büyük fazilet olan sadakatinden dolayı nasibini almıştır. Her üç hayvanın da hizmetler sundukları görülmektedir –taşımak, nefsine hâkim olmak, itaat ve sadakat-, insan dünyasında da bunlar erdemler olarak değer görmeyi hak ediyorlar. Goethe'nin seçtiği "Cennetlik Hayvanlar"ın dördüncüsü olan Ebu Hureyre'nin kedisi benzeri faziletlerden birini gösterememiştir. Maamafih Goethe, Müslümanlar nezdinde temiz olmayan köpeğin aksine kedinin İslam ülkelerinde sırtının sıvazlandığını biliyordu. Ayrıca o, kedinin Hz. Peygamber tarafından "çok

[4] Goethe'ye öte dünyadan doğru şöyle bir internet sitelerinde dolanmak nasip olsaydı, muhtemelen çok şaşırırdı; fakat http://www. freeyellow. com/ members3/abdallah/goethe. html sayfasında Şeyh Abdulkadir El-Murabit'in 19 Aralık 1995 tarihinde Weimar'da kaleme aldığı ve Weimar Müslümanları Cemiyeti başkanı Hacı Ebu Bekir Rieger tarafından yetkilendirilmiş fetva ile kendisinin Müslüman ilan edilmesine de çok eğlenirdi. Bu fetva şu sözlerle bitiyor: "Peygamberin –Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun- çok müessir tasdiki ışığında o, şu andan itibaren Müslümanlar nezdinde Muhammed Johann Wolfgang von Goethe olarak tanınmalıdır." Goethe'nin Müslümanlığına dair bu fetvada sunulan deliller, öyle görülüyor ki, "Goethe ve Arap Dünyası" adlı kitaptan alınmıştır; her ne kadar yazarın, Katharina Mommsen'ın adı ketum bir şekilde sükût ile geçiştirilse de. Eğer muhterem müftü, Şeyh Abdulkadir El-Murabit kitabı sonuna kadar okumuş olsaydı, o zaman Goethe'nin cennete girmek için "Muhammed" ön adına muhtaç olmadığını tespit edebilirdi; çünkü o "Wolf" (Kurt) adıyla çoktan oraya sokulmuştu! (Yazarın notu).

sevildiğini" okumuştu. O yüzden kedinin de "cennete gireceğine" inanılır. Hz. Muhammed'in her gün yanında gördüğü dostunun lakabının *Ebu Hureyre (Kedi babası)* olmasını *Divan* şairi okumaları esnasında not etmişti. Böylece Peygambere yaltaklanan kedi, başka bir erdemi olmamasına rağmen, Peygamberin hoşuna gitmeyi başardığı ve onun tarafından okşandığı için halkın İslamî inancına göre cennete nail olur.

23. İslamî geleneğin kadın münakaşası

İSLAMÎ TOPLUMDA kadının yeri meselesi bugüne kadar tartışma mevzuudur. Böylece İslam öncesi Bedevî şiirinin yansıttığı gibi, Arap kadının görüntüsünden hareketle, onun cahiliye döneminde tamamıyla hür, erkekten bağımsız bir hayat tarzının memnuniyeti içerisinde yaşadığı neticesine varmak istenmektedir. Buna karşılık İslam'ın gelmesiyle kadına hizmetçi rolü verilerek, kadın toplumda ikinci sıraya itilmişmiş. Bu arada, kadınların İslam öncesi dönemde bazı şeyleri miras olarak alabilmeleri gerçeği bu durumla çelişmektedir. Oysa *Kur'an*'da apaçık bir şekilde onlara miras hakkı –o dönem için bir sansasyon!- tanınmaktadır; her ne kadar erkekle aynı payı almasalar da. İslam öncesi zamanlarda Mekkelilerin örfü de, kadınların sayılarını sınırlamak için kız bebeklerin diri diri gömülmesi, - bu, *Kur'an-ı Kerim*'de (81. Sure, 8. Âyet ve devamı) sarih bir şekilde cinâyet olarak damgalanıyor- İslam öncesi Mekke'de kadının çok üstün bir sosyal yeri olduğuna işaret etmiyor. Bununla beraber tıpkı köle azat etme meselesinde olduğu gibi, Peygamber Hz. Muhammed, kadınların toplumda daha iyi bir sosyal konuma gelmeleri için şüpheye mahal vermeyecek bir şekilde gayret sarf etmiş ve onların arzuları için hassasiyet göstermiştir.[1] Yine de o, zamanının şartları içerisinde ne tümüyle köleliği kaldırabilirdi ne de kadının daha geniş ölçüde erkeklerle aynı haklara sahip olmasını sağlayabilirdi. Ancak şurası muhakkak ki Hz. Peygamberin ölümünden sonra bir geri gidiş hareketi gelişti ve kadının statüsü İslam toplumunda yüzyıllar boyunca kötüleşti. Maamafih Goethe, Hz. Peygamberin hayatına dair orijinal kaynaklara intikal etme imkânından mahrumdu. O, geleneğin kendisine sağladığı bilgilere güvenmek mecburiyetindeydi; onlar da Avrupalı habercilerin bakış açıları dolayısıyla yarım yamalak intikal ediyorlardı.

---

1 İslam tarihinde ilk camide -yani Medine'deki camide- Hz. Peygamberin ve hanımlarının odasının ve Medine toplumunun müşterek Cuma namazı kıldığı ibadet mekânının aynı binada olması gerçeğini ima ederek, Fatıma Mernisi şöyle yazıyor (bkz: *Der politische Harem.* Mohammed und die Frauen. Freiburg 1992, s 152): "Müslümanların Allah'ı yegâne monotheist Tanrıdır; onların mukaddes yerleri, cami bir yatak odasıyla hemhuduttur. Yine O; ihtiyaç, endişe ve kaygılarını sükût ile geçiştirmeyen, bilakis tam aksine cinsellik ve şehvet hakkında sesli düşünen bir Peygamberi gözdesi olarak seçen bir Allah'tır." Goethe, hiç şüphesiz bu düşüncelerle neşeleniverirdi. (Yazarın notu)

Yahudi ve Hıristiyan dinleri alanında kadının küçümsenmesi ve geleneksel olarak değersizleştirilmesinin ahlâkî temeli *Eski Ahit*'teki (1. Musa 3) o bilinen ananevi günahtır; burada "kadın" kötülükle aynîleştirilmektedir. Buna karşılık İslamî gelenekte *"Havva asla Âdem'in günahının sorumlusu yapılmamıştır."* diye vurguluyor haklı olarak Annemarie Schimmel (bkz. *Mystische Dimensionen des Islam* a. a. O., s. 608). Ayrıca Müslümanlar, *"Ortaçağ Hıristiyan yazarlarının kadınlar ve onların lanetlenmesine dair kaleme aldıkları tiratlardaki gibi nefretin nadir rastlanan yüksekliklerine ulaşamamışlardır."* Ortaçağ rahiplerinde rastlanan o nefret hissi, *"Hz. Peygamberin kadınlara olan sevgisi, birkaç kez izdivacı ve dört kızından dolayı"* imkânsız hale gelmiştir (Ebd. s. 603). Buna rağmen İslam dininin gelişiyle birlikte kadının gittikçe erkeğin kontrolüne girdiği ve onun emirlerine tâbi olduğu gerçeği inkâr edilemez.[2] Kadının emir altındaki rolü, geleneksel olarak, erkeğe kıyasla entelektüel bakımdan daha aşağı bir mahlûk olması, maddî ve bedenî hususiyetlerin kendisine hâkim olmasıyla temellendiriliyor.[3]

Goethe, İslam'da kadın meselesiyle esaslı bir şekilde uğraşmıştır. Eğer o, *Notlar ve Tetkikler* bölümünün "Araplar" başlığı altındaki kısmında Hz. Peygamber hakkında, halkına *"kasvetli bir din kılıfı"* giydiriverdi diyorsa, o zaman bu neviden bir ifade kullanma ilhamını şüphesiz bazı İslam ülkelerinde kadının bu şekilde örtünmeye boyun eğmesinden almıştır. Ortodoks Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın yasa uygulayıcıları ve fakihlerinin aksine Goethe, kadını hiçbir şekilde daha aşağı bir yaratık olarak görmemiştir. Ağırlıklı olarak kadınlara karşı düşmanca bir tutum içerisinde olan erkeklerin hâkim olduğu İslamî geleneğin gösterdiği tutuma kıyasla Goethe, kadınlarla alakalı dostane fikir ve mülahazalarıyla, İslam'ın kurucusuna daha yakındı. Maamafih o, bu durumu bilemezdi;

---

[2] Bu meseledeki tutarsızlıklar için krş. Johann Christoph Bürgel: *Allmacht und Mächtigkeit.* Religion und Welt im Islam (München 1991), Kap. XII: Die Mächtigkeit der Frau (Kadının Gücü). 1: Die Frau im vorislamischen Arabien (İslam öncesi Arap toplumunda kadın), s. 28 5: "Hiç şüphesiz *Kur'an,* Bedevîlerde o zamanlar yeni doğan, fakat istenmeyen kızların dir diri gömülmesini yasaklar; *Kur'an* kadına evlilikte, boşanmada ve mirasta bazı haklar tanır; ancak diğer taraftan da İslam, şeriat (kanunları) marifetiyle toplum içerisinde kadının gelişim imkânlarını ve hareket hürriyetini kuvvetli bir şekilde kısıtlar." (Yazarın notu)

[3] İslam tarihinde kadının yerinin zaman içerisinde nasıl kötüleştiği Bürgel'e (söz konusu kitapta s. 293 ve devamı) göre ilk günahın tasvirî olarak canlandırılmasında görülebilir: Her ne kadar "Hıristiyan-Yahudi rivâyetinden farklı olarak Havva, Hz. Âdem'i yoldan çıkarmamış, aksine her ikisi birden aynı derecede Şeytan tarafından yoldan çıkarılmış görünseler de (II, 3 5 f.; XX, 115 f.)", yazardan yazara ilâhiyatçılarca öngörülen ceza (doğum esnasındaki sancıları, âdet görme, Cuma namazına katılmaktan men vs.) Havva için, sadece Havva için daha ağırlaştırılmıştır. Kadın düşmanlığı 11. Yüzyılda en etkili Sünnî ilahiyâtçı Gazalî ile geçici bir zirve yapar. Bürgel'e (adı geçen kitap, s. 294) göre Gazalî, erkek karşısında kadının itaat mükellefiyetini şöyle tarif etmektedir: "Evlilik bir tür esarettir *(riqq),* zira kadın bir köledir *(raqiqa Iah).* Kadın erkeğe mutlak surette itaatle mükelleftir; içerisinde günah yoksa erkeğin istediği her şeyi yapmak mecburiyetindedir." (Yazarın notu)

ancak muhtemelen bunu sezgiyle kavramıştı.[4] Şurası calib-i dikkattir ki o, Peygamber Hz. Muhammed hakkındaki bir hükmünde önemli bir noktada geri duruyor ve her türlü doğrudan kritikten kaçınıyordu. Görüleceği üzere onun için asıl önemli olan, kendisi için bir örnek teşkil eden Peygamber yanlış bir görüşte gibi göründüğü yerde "daha iyisini yapmaktır".

Her halükârda Goethe'nin prensip itibariyle kadına üstün kıymet takdir etmesi; tabii onun, kadın konusunda İslamî tutumdan ayrılması ve bu tutumu ironiyle karşılaması ve aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'in 1. Musa 3, 16. âyetinde geçen *"O senin efendin, sahibin olmalı"* talebine karşı itirazda bulunması şaşırtıcı gelmemelidir. Doğrusu Goethe elli yaşındayken *Die guten Weiber* (*İyi Kadınlar*) başlıklı bir yazı kaleme almış ve burada kadını şöyle savunmuştur:

> İddia ederim ki şimdi kâmil bir adam olmak mükemmel bir kadın olmaktan çok daha zordur. Şu, *"O senin efendin, sahibin olmalı"* sözü, çoktan geçmiş olan barbar zamanın bir formülüdür. Kadınlara aynı hakları vermeden erkekler, kendilerini tümüyle geliştiremiyorlardı. Kadınlar kendilerini geliştirdikleri zaman terazinin gözleri aynı ayarda duruyor; kadınlar öğrenmeye daha hevesli olunca, terazinin gözü tecrübeyle onların lehine ağır basıyor.[5]

Goethe için karakteristik olan şudur ki, ilk büyük dramatik eserinde *–Götz von Berlichingen-* "kadını yaratılışın tacı" olarak adlandırmakta ve onun küçük düşürülmesine karşı çıkmaktadır:

> Kadınlara çıkışmayın! [...] Fakat müsaade edin erkeklerden bahsedeyim. Sizler nesiniz? [...] Sizler, çok nadir, olmak istediğiniz olursunuz, ama hiçbir zaman olmanız gerektiği şey olmazsınız.

---

[4] Faslı sosyoloğ Fatema Mernissi, şu sorudan hareketle: "Niçin Hz. Peygamber bana acı veren bir hadîs söylemiş olsun? Kaldı ki böyle bir ifade, bize Hz. Muhammed'in hayatı hakkında anlatılanlardan hiçbirine benzemiyor!" erkekler tarafından uydurulan bu rivâyeti merceği altına almış ve tespit etmiştir ki, bu rivâyet çürük bir zemine oturmaktadır. Bu hadîsler Hz. Peygamberin ölümünden iki yüz yıl geçtikten sonra yazılı olarak tespit edilmeye başlanmış ve sonraları *Sunna* (*Sünnet*) olarak adlandırılmıştır. Fatema Mernissi detaylı çalışmalardan sonra Hz. Peygamberin, ilk eşi Hatice'nin etkisi altında, ekseriyetle zannedildiğinden daha kararlı bir şekilde kadınların haklarını savunduğunu tespit eden deliller bulmuştur. Krş.. Fatema Mernissi, *Der politische Harem.* Mohammed und die Frauen. Freiburg 1992. (Yazarın notu)

[5] Bazı nüshalarında 1800 yılında neşredilen eser şu başlığı taşıyor: *Die guten Frauen.*— Zur Auffassung Goethes von der Frau vgl. auch K. Mommsen, *Goethes Einstellung zur Frau in neuer Sicht.* In: *Jahrbuch der Berliner Wissenschaftlichen Gesellschaft* 1980. Berlin 1981, s. 161-176; K. Mommsen, *Goethe's Views of Women: A Modern Perspective.* In: *Goethe in the Twentieth Century.* Ed. by Alexej Ugrinsky. New York 1987. s. 155-162.- Ruth Klüger, *Frauen lesen anders,* darin: Goethes fehlende Väter. München 1996, s. 105 ff.

Kadınların savunucusu olarak Goethe, o zamanlar toplumda ve edebiyatta alışıldık olan kadınlara yönelik hor görme ve nefrete karşı daima onları müdafaa etmiştir. Kadınları hor gören temayüllerinden dolayı, Almanya'nın seçkin sınıfını eleştirmiştir; tıpkı 18. Yüzyıl İngiliz edebiyatındaki kadın düşmanlığından dolayı onları kınadığı gibi. Sonraki yıllarda, 5 Temmuz 1827 tarihinde Eckermann ile yaptığı bir konuşmada, neden kendisinin bir kadın dostu şair olduğunun sebeplerini zikreder:

> Kadınlar, ideallerimizi içerisine döktüğümüz hâlen biz yenilere kalan yegâne kaptır. Erkeklerle bir şey yapılamaz. Achill ve Odysseus'da, en kahraman ve en akıllıda Homer her şeyi önceden görmüştür.

Kadına bu neviden olumlu bir yaklaşımda bulunmasında, onun, geleneksel İslam'ın kadını değerlendirmesinden ayrılmasında ve onu ironiyle karşılamasında şaşırtıcı bir şey yoktur. Gerçi Goethe'de İslam'ın kadına yaptığı muameleye karşı doğrudan doğruya bir polemik görmüyoruz; ancak daha dikkatli bakıldığında şairin, Peygamber Hz. Muhammed'in kadına yönelik negatif tutumuna –ki o, gelenek gereği bu peşin hükme sahip olmuş olmalı- karşı kendi pozitif tutumunu kararlı bir şekilde ortaya koyduğu görülecektir.

Goethe 1814/15 kışında J. von Hammer tarafından tercüme edilen ve *Sunna* (*Sünnet*) başlığı altında neşredilen[6] Peygamberin hadîslerini tetkik ettiğinde, orada tekrar be tekrar aşağıdaki şekilde kadın düşmanı tasavvurlara rastlamıştır:

> 15. Cehennemî bir ateş gördüm, oradakilerin çoğu kadınlardı. [...]
>
> 205. Peygamber [...] kadınlara şu sözlerle mukabelede bulundu: Toplanan kadınlar [...] ekserisini ateş içerisinde gördüm. Ey Allah'ın resulü bu neden böyle oldu diye sordular.
>
> – Çünkü siz lanetli işler yaptınız...
>
> 303. Bir kadının şahitliği, erkeğin şahitliğinin yarısı kadar değil mi?
>
> – Niçin?
>
> Çünkü kadın tabiatı icabı zekâ ve hüküm vermede zayıftır.
>
> 361. Cehenneme bir göz attım [...], gördüm ki orada oturanların ekserisi kadınlardı.
>
> 514. [Allah buyurdu ki] "Erkeklere kadınlardan daha büyük bir azap hazırlamadım."

---

[6] *Fundgruben des Orients*(Wien 1809)'in ilk cildinde, s. 144-188 und s. 277-316'da Peygamberden rivâyet edilen yediyüz adet seçme hadîs bulunmaktadır; J. v. Hammer bunları yedi binin üzerinde hadîs arasından seçmiş ve tercüme etmiştir.

513. Bir ailede tüm kötü şeyler evden, kadından ve attan gelir...

527. Cehennemin kapısında durdum ve baktım ki oradakilerin çoğu kadınlar.

528. Ateş gördüm ve cehenneme baktım, orada mukim olanların ekserisi kadınlardı [...] vesaire vesaire.

Hülasa olarak bu neviden mülahazalardan esasında anlaşılan şudur: Doğrusu kadınlar cennete değil, bilakis cehenneme aittirler. Bu şekilde rivâyet edilen Peygamberin hadîsleri pek tesirli görünüyor, çünkü o cenneti ve cehennemi bizzat görmüş bir görgü şahidi olarak ortaya çıkmaktadır. Goethe, cennetlik dört kadın hakkındaki şiiri yazarken bu meseleyle meşgul olmuştur. Goethe'nin "kendi" cennetini değil, bilakis Müslümanların rivâyet ettikleri cenneti tasvir etmek istediğini bu sözlerden daha açık gösteren bir şey yoktur.

Hammer tarafından *Sunna (Sünnet)* başlığıyla neşredilen Hz. Peygamberin hadîslerinden birisi daha burada zikredilmeli,[7] çünkü bu hadîs kadınlara karşı temayülü bilhassa belli etmektedir; çünkü "mükemmel" kadınları çok aza indirgemektedir. *Sünnet* (Hadîs) 504:

"Birçok erkek mükemmeldir; ancak kadınlardan [burada Asiye, Meryem ve Ayşe'nin adları zikredilmekte ve övülmektedirler](bu üçünden) başka hiçbiri mükemmel değildir."

Unutulmamalıdır ki burada üç kadının ismi zikredilmektedir! Bunları görmemezlikten gelerek Goethe kadınların sayısını üçten dörde çıkarmaktadır. O bunun için kendini yetkili görüyordu, çünkü yaptığı araştırmalar dört mükemmel kadın düşüncesini alışılmış bir kaide olarak idrak etmesini sağlıyordu. Dört rehber kadının geçerliliğinin asıl tasdiki, genç Goethe'nin evvelden okuduğu George Sale'ın yukarıda zikredilen tercümesinde bulunuyordu; burada, Hz. Peygamber'den naklen "ancak dört kadının kemâle ereceği" anlatılıyordu (Asiye, Meryem, Hatice ve Fatıma).

Verilen sayıların birbirini tutmamasını bir tarafa bıraktığımızda, söylenilen veciz sözde bilhassa dikkati çeken şudur: Kimin kemale ereceği meselesine gelince, anlaşıldığı kadarıyla her iki cins için tamamen farklı ölçüler geçerli oluyor. Burada kadının naif ve merhametsizce dezavantajlı bir konuma sokulduğu

[7] Her ne kadar aşağıda *Sünnet*'ten bahsedilse de esas anlamıyla Hz. Peygamberin sünneti kastedilmemektedir; daha doğrusu külliyeti içerisinde Hz. Peygamberin sözleri ve davranış tarzları hakkında değil, bilakis Hz. Peygamberin hadîslerinin şüpheli, şaibeli bir seçimi söz konusudur. Josef v. Hammer bunları *Fundgruben des Orients*'de *Sunna* başlığı altında daha çok bir tür garip şeyler olarak teşhir ve tadat etmiştir. Dikkatleri çeken şudur ki onda kadın düşmanı beyanlara karşı başka tarz ifadeler relatif büyük bir ağırlık taşımaktadır. Başka bir zaman Sünnet'in araştırılmasında fevkalade önemli rol oynayan rivâyetlerin inandırıcılığına dair bir soru, J. v. Hammer tarafından katiyen sorulmamıştır. (Yazarın notu)

hayret verici bir hesaplaşmayla karşılaşıyoruz: çokça erkek mükemmel ama kadınlardan ancak dörtten fazlası "mükemmeliyete nail olamazlar". Bu neviden bir değerlendirmeyle Goethe'nin mutabık olması imkânsızdı; Goethe ki çok nadiren erkeklerin, ama o nispette çok kadınların mükemmelliğini resmetmiştir. Şimdi anlaşılıyor ki kadınların aleyhine bir sonuç ancak her iki cinsiyetin farklı ölçülerle ölçülmesi suretiyle meydana gelebilirdi. Belli ki erkeklerden gerçek mükemmellik hiç istenmemiş. Onlar nezdinde kâmil olan, din savaşlarında hayatını kaybedendi ve bunlar çoktu! Kadınlardaysa durum farklıydı! Kadınlardan hayattaki beklentiler çok yüksekti; öyle ki böylesine bir yetkinlik sadece güzîdelerde bulunuyordu: Dört rehber kadında. Kadınları bu pek sıkı seçimi işte bu adaletsizliğe istinat ediyordu. Buna göre bu kadın düşmanı durumun müsebbibi Goethe de değildir, bilakis bu durum çok gerilerde, yani Müslüman erkek dünyasının düşünce alışkanlıklarında yatmaktadır.

Goethe sadece onların kadınlara karşı adaletsizliklerini hissetmekle kalmamış, bunu kasten bütün katılığıyla göstermiştir. O kadınları ve hayvanları cennete layık olup olmamaları nokta-i nazarından sayılarına göre aynı kademeye yerleştirirken, endirekt olarak da kadınlara karşı değil, bilakis daha çok *Cennet Kitabı*'nda ironiyle muamele ettiği sünnî İslam zihniyetinin katılığına karşı polemik yapmaktadır. *Divan* şairinin kendi bakışı şuradan anlaşılıyor ki o, söz konusu katılığı yumuşatmak, itirazları bildirmek ve kuşkuları mahfuz tutmak için tüm muhtemel hileleri kullanmaya gayret etmektedir.

Sözgelimi Goethe'nin bilhassa dikkatini J. von Hammer'in *Sunna (Sünnet)* başlığıyla neşrettiği veciz hadîslerden kadın düşmanlığı temayülü taşıyan Peygamberin şu tavsiyesi dikkatini çekmiştir.

> "Kadınlara iyi davranınız, zira kadın erkeğin eğri kaburgasından yaratılmıştır. Onu düzeltmeğe çalışırsanız kırılır; olduğu gibi bırakırsanız eğri kalır. Kadınlara iyi davranınız."

Goethe, *Murâkabe Kitabı*'ndaki nükteli şiirini bu metinden aldığı ilhamla yazmıştır:

Behandelt die Frauen mit Nachsicht!
Aus krummer Rippe ward sie erschaffen;
Gott konnte sie nicht ganz grade machen.
Willst du sie biegen, sie bricht;
Läßt du sie ruhig, sie wird noch krümmer:
Du guter Adam, was ist denn schlimmer? –
Behandelt die Frauen mit Nachsicht:
Es ist nicht gut, daß euch eine Rippe bricht.

Hanımlara hoşgörülü davranınız!
Eğri bir kaburgadan yaratıldı onlar;
Tanrı onları tam düz yapamadı.
Kırılırlar düzeltmek isterseniz,
Kendi haline bırakırsan daha da eğrilirler.
Ey Âdem, nedir bundan daha beteri?
Hanımlara hoşgörülü davranınız:
Hoş olmaz, sizin de kırılsa bir kaburganız.

Şair burada Hz. Muhammed'e ihtiram ederek onun hadîsini kelimesi kelimesine iktibas eder ve söze şairâne bir biçim verir. Belli ki Hz. Peygamberin *İncil*'den bir sözü nükteli bir tarzda genişletmesi onun için kayda değerdi: *Allah kadını erkeğin kaburgasından yarattı* (1. Musa 2, 21). Goethe'nin şiirinin nüktesi şuradadır ki, devamlı "kadınlar"a kulak verenleri azarlıyor görünür; ancak onlar için "hafifletici nedenler" kabul eder: *"Tanrı onları tam düz yapamadı."* ifadesi Goethe'nin ilavesidir. Kadınlara iyi davranma yönündeki Peygamberin talebini şair, hiç şüphesiz dikkate alınmaya değer bulmuştur. Bununla beraber Goethe, yukarıda *Götz* başlıklı dramından yapılan iktibasın da ortaya koyduğu üzere, Allah'ın erkekleri "tam doğru" yapamadığını (yahut yapmak istemediğini?) ve erkeklerin kadınlardan daha az iyi muameleye muhtaç olduklarını anlatmak gayretiyle gençliğinden beri realist ve yeteri kadar hakkaniyetli düşünüyordu.

Şiirdeki kendi mizacına uygun olmayan "Hanımlara hoşgörülü davranınız!..." şeklindeki küçültücü davranışı dengelemek için Goethe birçok tedbir aldı. Evvela o *Murâkabe Kitabı*'nı bu mısraları içeren bir şiirle bitirir. Bu şiir *Züleyha der ki* başlığını taşır ve *Züleyha Kitabı*'na bir telmihtir. Burada Goethe kadını en yüksek mertebeye ulaştırıverir: Sevgili aşkın ve Allah'ı idrakin vasıtası oluverir. Sevgili kemâl derecesindeki güzellik ânında ilahî olanın temsilcisi oluverdiği için insanlar, bu "ân için" onda en yüce varlığı sevmiş olurlar:

Der Spiegel sagt mir: ich bin schön
Ihr sagt: zu altern, sei auch mein Geschick.
Vor Gott muß alles ewig stehn;
In mir liebt ihn für diesen Augenblick!

Ayna bana, güzel olduğumu söyler,
Siz dersiniz ki, yaşlanmak da kaderimdir.
Allah'ın huzurunda her şey ebedîdir,
Bu ân için gönlüm O'nu sevmektedir!

Bu mısralar gâyet bilinçli bir şekilde dikkat çekici bir yere konumlandırılmıştır; çünkü bununla *Sünnet*'in kadınlar hakkında öyle pek uygun olmayan beyanları dengelemek istenmiştir. İkincisi *Züleyha Kitabı*'nda *–Doğu Batı Divanı*'nın en mufassal kısmı- kadınları metheden birçok şiir, "dümdüz" yapılamayan kadın imajını unutturmaz.

Bunun haricinde *Vuslat* (Wiederfinden) *(Gerçek mi acaba, yıldızların yıldızı!..)* şiiri geleneğin tam tersi bir tarzda bir yaratılış hikâyesi anlatır: 45. mısrada kadın ve erkekten şöyle söz edilir:

Beide sind wir auf der Erde	*Artık şu yeryüzünde her ikimiz*
Musterhaft in Freud und Qual!	*Sevinç ve acıda numûneyiz!*

Nihâyet *Züleyha Kitabı* sevgilinin sevdiği kadına hitaben en güzel iltifatının yankılandığı mısralar ihtiva eder; bu mısralar, Allah'ın yüz ism-i celâline imalarla birlikte ona düşünülebilecek en müstesna mevkii tevcih etmektedirler:

Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne,
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.

Ve söylesem yüz ism-i celâlini Allah'ın,
Yankılanır senin için her biri ile bir isim.

Dünyevî sevgili burada fevkalâde önemli bir fonksiyona sahiptir. Onda şair ilahî olanı yüceltmektedir; sevgili marifetiyle o, "cennete inanmaktadır", tıpkı *Cennet Kitabı*'nda hafif bir kurnazlıkla bilmesini temin ettiği üzere.[8]

Maamafih daha kararlı bir surette –ki böylece dördüncü noktaya geliyoruz- Goethe'nin "eğri kaburga" miti, bizzat kendisi tarafından ihdas edilen *İncil*'de kadının yaratılışıyla ilgili haberin yeni bir varyasyonuyla geçersiz kılınmaktadır. Çok önceleri genç bir şair olarak kadında "yaratılışın tacını" görüp yücelten Goethe nezdinde Havva, Âdem'in kaburgasından zuhur etmemiş, bilakis o yaratılışın

---

8 *İlk Haz (Vorschmack)* başlıklı şiirde („Cennet'ten öyle bahseder ki gerçek Müslüman…"), son kıtada şöyle deniliyor:

Auf meinem Schoß, an meinem Herzen halt' ich
Das Himmelswesen, mag nichts weiter wissen;
Und glaube nun an's Paradies gewaltig,
Denn ewig möcht' ich sie so treulich küssen.

(Kucağımda, kalbimde taşırım o semâvî yaratığı,
Bundan öte bir şey bilmek istemem elbet,
Ve hem şimdi Cennet'e kuvvetle inanıyorum;
Zira onu ebedî bağlılıkla öpmek istiyorum)

bir şaheseri ve "Allah'ın fikirlerinin en güzeli" olarak yaratılmıştır. Bununla Goethe, *Sünnet* düşüncesinden ilhamla yazdığı *"Hanımlara hoşgörülü davranınız!..."* mısralarına binaen fikir değiştirmektedir.

Bu fikir değiştirme *Mezarlar Kitabı*'na eklenmektedir ki bu, kitabı taçlandıran sonucu teşkil etmektedir:

Es ist gut	***Böyle İyi***
Bei Mondenschein im Paradeis Fand Jehovah im Schlafe tief Adam versunken, legte leis Zur Seit ein Evchen, das auch entschlief.	*Derin uyku halinde buldu Yahova Âdem'i ay ışığında Cennet'te, Sessizce yanı başına hemen Bir Havvacık koydu uyuyan.*
Da lagen nun in Erdeschranken Gottes zwei lieblichste Gedanken – »Gut!!!« rief er sich zum Meisterlohn, Er ging sogar nicht gern davon.	*Şimdi mahdut bir dünyada orada Allah'ın iki sevimli fikri bir arada- "İyi!!!" diye bağırdı bu şahesere, Pek isteyerek ayrılıp gitmedi bile.*
Kein Wunder, daß es uns berückt, Wenn Auge frisch in Auge blickt, Als hätten wir's so weit gebracht, Bei dem zu sein, der uns gedacht.	*Şaşılacak bir şey yok bunda, Öylesine bir şey başarmışız ki Sanki bizi düşünenin yanında O'nunla göz göze gelmişiz gibi bir anda*
Und ruft er uns, wohlan, es sei! Nur, das beding ich, alle zwei! Dich halten dieser Arme Schranken, Liebster von allen Gottesgedanken.	*Ve şimdi bize sesleniyor, haydi artık, ol! Her ikinize can veriyorum! Ey sevgili, bu kollar seni öylesine kavrar ki, Uzak tutar tüm Tanrı düşüncelerinden seni.*

Beyhude yere bu şiirin kaynağı arandı. Şairin bizzat düşünce dünyasının ve tabii *Tekvin*(1. Musa I)'de yedi defa tekrar edilen formülün haricinde bunun için bir kaynak bulunmayacaktır. Yedi defa tekrar edilen *"Tanrı bunun iyi olduğunu gördü"* formülü Goethe'ye *İyi Oldu!* Başlıklı şiirini ilham etmiştir. Tüm yaratılış sürecine burada bu neşeli tasdik refakat etmektedir; hatta hayvanların yaratılmasından sonra, *"bak, bu çok güzel"* ifadesine yükselmektedir. Ancak şayan-ı dikkattir, ilk insanın ve onun eşinin yaratılmasından sonra böylesine bir tasvip ve tasdik sözü artık yankılanmamaktadır. Goethe *İncil* ve *Kur'an*'da nakledilen hilkat olayını biraz değiştirir. Şöyle ki o, Tanrı'yı –kadının yaratılmasından sonra!- bizzat "Havva"nın yaratılmasından ve cennette birleşen iki eşten dolayı sonsuz hazlara ve neşeye gark ediverir:

İyi!!! Diye seslendi mükâfat üstadına.

Şunu anlıyoruz ki Goethe şair olarak kadının yaratılmasını *Eski Ahit*'te rivâyet edilenden tamamen başka anlatmaktadır: *"Kadın ve erkek"*, *"Tanrı'nın en harika iki fikridir"* (6. mısra); bununla birlikte en büyük övgü sevilen kadınadır; zira şiirin bitiş mısraında kadın, *"Allah'ın tüm düşüncelerinden en sevimlisi"* olarak övülmektedir.

Peygamber Hz. Muhammed'in söz konusu *"eğri kaburga"* hadîsini Goethe'nin nasıl kavradığı ve şairane olarak geliştirdiği, şairin 3 Mayıs 1816 tarihinde Zelter'e yazdığı bir mektubunun tarzından, nitelikli bir şekilde anlaşılmaktadır:

"Pek velud davranıyorum; bu, şu demektir: İstiyorum ki birisinin şimdi hakkıyla yapamadığı bir şey daha güzel yapılmış olsun."

Daima bir tarz bir yarış turnuvası. Goethe, din, edebiyat ve felsefe tarihinden, geçeceği büyük şahsiyetler aramaktadır daima; tıpkı Hz. Muhammed, Hafız ve diğerleri gibi. Hem de bizzat kendi alanlarında: kendi ahlâk ve ifade vasıtaları vesairede. *Doğu Batı Divanı*'nın birçok şiiri bu coşku ve heyecandan doğmuştur. Bilhassa kadına karşı tutum ve davranışıyla İslam Peygamberi ile bir yarışma gayreti içerisinde olduğu tespit edilmektedir. Özellikle de bu durum *Cennet Kitabı* için geçerlidir.

24. "Kadınlar hiçbir şey kaybetmemeli"

Mir gäb es keine größre Pein,
Wär ich im Paradies allein.

Bundan daha büyük azap olmazdı bana
Cennette olsaydım eğer yalnız başıma

İSLAM'ın öte dünya tasavvurlarıyla ilgili araştırmaları esnasında *Divan* şairi, Müslümanların cennet tasavvurlarının erkeğin perspektifinden mülhem olduğunu fark etmişti. Cennet hazları tamamen erkeğin ihtiyaçlarına binaen ayarlanmıştı. Cennette erkeği, en güzel mükâfat ve erkek hayallerini dolduracak mükemmel melekleri andıran varlıklar olarak, daima o bâkire "Huri" kızlar beklemektedir; bunlar, beşerî hiçbir zaaf ve hata ile malul değillerdir. Zira *Cennetlik Erkekler* şiiri de buna uygun olarak onları tasvir etmektedir. Bu şiirin en son kıtası (41. mısra ve diğerleri) Huri'lere taalluk etmektedir ve şöyledir:

Eine führt dich zu der andern Schmause,
Den sich jede äußerst ausersinnt;
Viele Frauen hast und Ruh im Hause,
Wert, daß man darob das Paradies gewinnt,

Und so schicke dich in diesen Frieden:
Denn du kannst ihn weiter nicht vertauschen;
Solche Mädchen werden nicht ermüden,
Solche Weine werden nicht berauschen.

Birisi seni başka bir ziyafete götürür,
Herkesin en iyisini hayal ettiği bir ziyâfet;
Birçok hanımın ve huzur vardır bu evde
Bu yüzden Cennet'te olmağa değer öte dünyada.

Böylece sonsuz huzur ve sükûna erersin:
Artık böyle bir hayatı hiçbir şeye değişmezsin;
Bu kabilden kızlar hiç yorgunluk vermez orada,
Şaraplar sarhoş etmez, neş'e verir.

İmdi Goethe şunu tespit ediyor: Eğer bu "Erkekler Cenneti"nde Huriler zevk ve haz verici hayırseverler olarak kıymet ifade ediyor ve onlarsız olmuyorsa, o zaman dünyadaki kadınların cennette onların yanında hangi mevkie sahip olacakları meselesi açıklığa kavuşmamış oluyor. Erkek tasavvurlarını süsleyen o daima bakire Huri kızlar meselesinde gizli olan çifte moral Goethe'de bulunan muhalif ruhu uyandırdı. İşte bu muhalif ruh onun, 27 Temmuz 1814'te o hoyrat, istihza dolu mısraları yazmasına sebep oldu; tabii bunların yayımlanması düşünülmemişti:

Jesus auch er darf da lehren
Paradiesischen Gemeinen;
Wer will seinen Jüngern wehren
Daß sie sagen wie sie's meynen.

Dilerse Hz. İsa da yetiştirmeli
Orada Cennetlik cemaatlerini
Kim engellemek ister havarilerini
Söylemekten ne kastettiklerini

Himmlisch weibliche Naturen
Wandeln da im luftgen Hayne,
Abends immer sind sie Huren,
Jungfraun mit des Morgens Scheine.

Semavî kadın yaratıklar
Salınıp gezerler bahçelerde
Akşamları Huri'dirler hep
Sabahları görünürler bâkire.

Auch zugleich die Mutter Gottes
Die gar einen Sohn gebohren,
Und zum Truz Satanschen Spottes
Nicht am x + y verloren.

Hz. Meryem'dirler aynı zamanda
Bir oğul dünyaya getirmiştir hatta
Azgın şeytanın alayına rağmen
Yine de X+y kaybolmayan.[1]

---

[1] Goethe çifte ahlâk kokusu aldığı yerde çok kabalaşabiliyordu. Krş. Krüdüner'in karısına dair şiir, "V......R":

"Junge Huren, alte Nonnen
Hatten sonst schon viel gewonnen,
Wenn, von Pfaffen wohlberaten,
Sie im Kloster Wunder taten.
Jetzt geht's über Land und Leute
Durch Europens edle Weite!
Hofgemäße Löwen schranzen,
Affen, Hund' und Bären tanzen—
Neue leidge Zauberflöten –
Hurenpack, zuletzt Propheten!"

[Genç fahişeler, yaşlı rahibeler
Vaktiyle çok kazandılar,
Eğer, rahiplerden iyi öğüt almışlarsa,
Manastırda mucizeler yaratırlar.
İmdi mesele memleket ve halktır
Baştanbaşa asil Avrupa'da,
Parçalamaktadır saraya has aslanlar,
Raks etmekte maymunlar, köpekler ve ayılar
Yeni can sıkıcı büyülü flütler
Fahişe güruhları, nihâyet peygamberler!] (Yazarın notu)

Ruh cihetinden ve kesin kurtuluş anlayışı noktasından kadının aşikâr bir biçimde aleyhinde olan durum, Goethe'ye İslam'ın karakteristik bir hususiyeti gibi geliyordu. Bu yüzden şair, dramatik bir tarzda dikkatleri buraya çekme zorunluluğunu hissediyordu. *Cennet Kitabı*'ndaki üç şiir, dünyada yaşayanların hangilerinin cenneti hak ettikleri meselesini bahis konusu ediyordu. İlk şiir, *Cennetlik Adamlar* başlığını taşıyor; şiirden anlaşılıyor ki sayısız erkek cennete nail olacak, daha doğrusu dini uğuna savaşırken ölen herkes. Maamafih bunların adlarını öğrenemiyoruz. İkinci şiir, hemen *Cennetlik Adamlar* şiirini müteakiben, *Güzîde Hanımlar* başlığını taşıyor. Burada kadınlara müsteniden bildiriliyor ki esas itibariyle onlar da cenneti ümit edebilirler; fakat toplamda sadece dört kadının cennete girme şerefine nail olduğu bilinmektedir:

Frauen sollen nichts verlieren,	*Hiçbir şey kaybetmemeli hanımlar*
Reiner Treue ziemt zu hoffen;	*Saf ve sâdık olanlara ümit yaraşır;*
Doch wir wissen nur von vieren,	*Bunlardan dördünü zaten biliyoruz*
Die alldort schon eingetroffen.	*Ki bunlar oraya çoktan nail oldular.*

Üçüncü şiirde –Gözde Hayvanlar- üç hayvandan bahsediliyor; bunlar meziyetleri dolayısıyla cennete girmeyi hak ediyorlar. Şu hususta kadınlara karşı önemli bir katılık sergilendiği barizdir ki, onların öbür dünya beklentilerine ilişkin olarak, onlar hayvanlarla eşit muameleye tâbi tutulmuşlardır. Bu durum *Divan*'ın birinci baskısında bilhassa apaşikârdır; orada *Gözde Hayvanlar* şiiri *Güzîde Hanımlar*'dan hemen sonra gelmektedir.

Hatta bu yüzden kısa bir zaman önce Goethe, şiirlerinde kadın düşmanlığının olmamasıyla şüpheleri üzerine çekmiştir. Hans Albert Maier, 1965 yılında neşrettiği *Divan* şerhinde gururla şöyle bir tahminde bulunuyordu; *"Divan'da cennete kadınlarla aynı sayıda hayvanın alınması, Goethe'nin kadınlara karşı nezaketsiz, nükteli muzipliği"* imiş (zikredilen yerde, s. 427). Bununla beraber Goethe'nin tam da bu noktada kadın düşmanı bir tutum içerisinde olduğunu söylemek kabil değildir. Evvela şurası hatırlanmalıdır ki Goethe, sayısız erkeği cennete sokarken, öbür taraftan yalnız pek az kadının cennete girmesini temin etmekle kendi cennetini değil bilakis Müslümanların cennetini karakterize etmek istiyordu.

Kadınların da erkekler kadar cenneti hak ettikleri hususundaki kanaatini Goethe, -başka hiç kimseyle kıyaslanmayacak biçimde- eserlerinin çoğunda dile getirmiştir. Yeryüzünde tartışmasız muteber olmaları ve gökyüzünün yahut cennetin müstakbel mukimleri olmaları yönünde kadın şahsiyetlere bu tür ideal bir karakter, evet, kutsiyet vermesi Goethe'nin bir özelliğiydi. Burada yalnız İphigenie, Leonore von Este, Natalie, *Çıraklık Yılları*'nın "güzel ruhu", Eugenie, Ottilie -bunların hepsi neredeyse azizedirler- hatırlanmalıdırlar. *Seyahat Yılları*'ndaki Makarie yaşadığı dönemlerde bir "azize" olarak adlandırılıyordu. Ölümden

sonra onu yıldızlara yükseliş beklemektedir. Goethe, günahkâr yahut tartışmalı kadınları hayâlî bir ilâhî mahkemede savunmayı ve onların cennete gitmeleri lehinde konuşma yapmayı da seviyordu. *Güzîde Kadınlar*'ı kaleme aldığında günahkâr Gretchen –*Faust*'un 1. Bölümünün sonunda- hakkında şöyle demişti: *"O kurtuldu." Faust*'un II. Bölümünün bitiminde onun gökyüzüne yükseliş sahnesiyle alakalı planları da kafasında mevcuttu.[2] Benzer bir şekilde önceleri *Egmont*'taki pek yüceltilen Clärchen, *Çıraklık Yılları*'ndaki nurlu Mignon, *Korinthli Damat* ve *Tanrı ve Bajadere* başlıklı baladlardaki kadın kahramanlar yahut *Paria* efsanesindeki "Babafingo'nun Hanımı" "kurtulmuş" görünmektedirler.

Bununla birlikte şurası şüphe götürmez ki *Cennet Kitabı* için sadece dört kadının seçimi hiçbir şekilde Goethe'nin kadın cinsini takdiriyle bağdaşmamaktadır. Dört kadın sınırlaması ve burada kastedilen kadın düşmanlığıyla niyetinin ne olduğu, şüphesiz şairin, olabildiğince tam bir şekilde İslam'ın bu konudaki görüşünü anlaşılır kılma ihtiyacından hareketle izah edilebilir. İslamî cennet tasavvurları hakkındaki tetkiklerinde Goethe, tekrar be tekrar dört seçilmiş kadına rastlamıştı. *Kur'an*'ın 66. Suresini tetkik ederken Firavun'un eşi ve bakire Meryem'in faziletleriyle cennete nail olduklarına dair bir telmihe rastlamıştır.[3] (Bu-

---

[2] *Faust II*'nin sonundaki Goethe'ye has cennet sadece melekler, azizler, günahsız çocuklarla vs. ile dolu değildir, aynı zamanda Madonna'nın "yakınlığını esirgemediği" "büyük günahkâr kadınlar" da vardır. Goethe Doctor Marianus'un maskesinden evvelce *Gretchen* olarak adlandırılan *Una Poenitentium*« için bir savunma konuşması yaparken, onlar "Günahkârlar korosu" olarak Hz. Meryem'in etrafında toplanıverirler. Bu konuşma en yüksek merci olan Meryem'e yöneltilmiştir:

"Dir, der Unberührbaren,
Ist es nicht benommen
Daß die leicht verführbaren
Traulich zu dir kommen.
In die Schwachheit hingerafft
Sind sie schwer zu retten;
Wer zerreißt aus eigner Kraft
Der Gelüste Ketten?
Wie entgleitet schnell der Fuß
Schiefem, glattem Boden?
Wen betört nicht Blick und Gruß,
Schmeichelhafter Odem?"

[Ey kimsenin elini bile dokunduramadığı bakire, kolayca baştan çikarılabilenlerin sana samimiyetle sokulmalarında, senin için hiçbir mahzur yoktur. Zayıflığa kurban giden o zavallıları kurtarmak güçtür. Arzuların zicirlerini kim kendi kuvvetiyle koparabilir? Meyilli ve cilâlı bir zeminin üstünde, insanın ayağı ne kadar çabuk kayar! Bir bakışla bir aşinalık ve okşayıcı bir nefes, kimi çileden çıkarmaz ki?]

Burada bu mısralar öylesine mufassal olarak iktibas edilmiştir; çünkü onlar Goethe'nin *Kur'an* ve *Sünnet*'in tespit ettiği İslamî erkekler cennetine karşı tasarlanmışlardır. Goethe, burada da Hz. Muhammed'le yarışmaktadır.

[3] 66. Sure, 10. Âyet ve devamı. Bkz. *Probe einer Übersetzung des Korans* von J.v. Hammer *(Fundgruben des Orients*, Bd. 4. Wien 1814, s. 86) "[Âyet] 10. Allah, inkâr edenlere, Nuh'un karısı ile Lût'un karısını

rada Goethe'nin gençliğinde ve daha sonraları *Divan* döneminde tekrar tekrar kullandığı baskıdan alıntılanmıştır: *Der Koran od. insgemein sogenannte Alcoran des Mohammeds* (Kur'an yahut genellikle Muhammed'in adlandırdığı El Kur'an)[...] George Sale'in İngilizce tercümesi [...] Almancaya Theodor Arnold tarafından aktarılmıştır. Lemgo 1746. s. 629):

> 11. Allah, iman edenlere ise, Firavun'un karısını örnek gösterdi. Hani o, "Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap. Beni Firavun'dan ve onun yaptığı işlerden koru ve beni zalimler topluluğundan kurtar!" demişti.
>
> 12. Allah, bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem'i de (inananlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendi.

Mütercimler bir dipnotta Müslümanların *Kur'an* tefsirine işaret etmektedirler; onlara göre bu dört kadından fazlası kemale ermemiştir:

Burada söz konusu edilen bu iki harikulâde kadını zikretme fırsatıyla tefsirciler, Hz. Peygamberin hadîsini örnek göstermektedirler. Buna göre erkeklerden birçok kemâle ermiş varken, kadınlardan mükemmel olan sadece bu dört kadındır: Firavun'un karısı *Asiye*, Ümran'ın kızı *Meryem*, Huveylid'in kızı *Hatice* (Hz. Peygamberin ilk eşi) ve Hz. Muhammed'in kızı *Fatıma*.

Hz. Peygamberin sadece dört kadına mükemmellik izafe ettiği rivâyeti, Reiske ve diğer Avrupalı mütercimler tarafından tercüme edilen Arap tarihçisi Ebu'l-Feda üzerinden sayısız Avrupalı yazıya intikal etmiştir. Mesela Olfert Dapper, Hz. Peygamber'in hadîsini iktibas ederken "Ebu'l-Feda'nın Rivâyeti"ne istinat ediyordu.

> Erkek şahıslardan birçokları meşhurdu, kadınlardan ise şu dört kadından başka kimse mükemmelliğe erişememişti: Bunlar Firavun'un karısı *Asiye*, Ümran'ın kızı *Meryem*, Huveylid'in kızı *Hatice* (Hz. Peygamberin ilk eşi) ve Hz. Muhammed'in kızı *Fatıma*.

Şark seyahatnamelerinin Avrupalı okuyucularını, Müslüman kadınların cennete girmelerinin kabil olmaması meselesi bilhassa alakadar etmiş görünü-

---

misal verdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki sâlih kişinin nikâhları altında iken onlara hainlik ettiler. Kocaları Allah'tan gelen hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara: Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin! denildi. [Âyet] 11. Allah, inananlara da Firavun'un karısını misal gösterdi. O: Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap; beni Firavun'dan ve onun (kötü) işinden koru ve beni zalimler topluluğundan kurtar! demişti. [Âyet] 12. "İffetini korumuş olan, İmran kızı Meryem'i de (Allah örnek gösterdi). Biz, ona ruhumuzdan üfledik ve Rabbinin sözlerini ve kitaplarını tasdik etti. O gönülden itaat edenlerdendi." Krş. 28. Sure, 9. Âyet: "Firavun'un karısı (sepetin içinden erkek çocuk çıkınca kocasına:) Benim ve senin için göz aydınlığıdır! Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur, ya da onu evlât ediniriz, dedi. Halbuki onlar (işin sonunu) sezemiyorlardı."

yor; zira bu mevzu çokça münakaşa edilmiştir. Bu konuda farklı görüşler mevcuttur.[4] Chardin seyahatleri esnasında öğrenmeye gayret etti ve sonra anlatıverdi ki (*Voyage en Perse et autres lieux de l'Orient.* Amsterdam 1735. T. 4, 26): Konuştuğu Müslümanların görüşlerine göre, Kadınların cennete dâhil edilmedikleri iddiasına rastlamış. Sadece dört kadın cennete girecekmiş ve onlar da cennette erkeklerle beraber aynı yerde olmayacaklarmış; çünkü orada semâvî kadınlar varmış ki onlar bu dünyanın dirilişten sonraki kadınlarından çok daha güzelmişler. Bu arada söz konusu kadınlar gelecekte aynı şekilde orada mutlu olmalıymış ve orada belirli bir yerde her türlü neşe ve hazzı tatmalıymışlar. Orijinal bir bakış açısını K. E. Oelsner, *Muhammed Biyografisi*'nde (Frankfurt 1810) hissedilir bir ironiyle aşağıda verildiği gibi takdim etmektedir:

> Bu cennet tablosunun tümünde insan soyunun hatırşinas yarısından hiç bahsedilmemektedir. Cins-i latiflerin cazibesi konusunda pek hassas olan Hz. Muhammed'e, bizzat kendi örneğiyle erkeklerin acımasız iyilikbilmezliğini ortaya koyduğu şeklinde sitem edilmektedir. Fakat bu suçlama yanlıştır. *Kur'an* onlara cennette dokunmuş şal ve tüllerden örtüler vaat etmektedir. Güzîdelerin ikamet ettikleri o makama girmeden evvel yeni bir bahar havası onların cazibelerini daha canlı kılmaktadır. Onların tümü daha gençleşmiş ve güzelleşmiş olacaklar; ancak ne yazık ki orada erkeklerini tekrar bulamayacaklar!

Gerçi Goethe, *Kur'an*'da tamamen genel olarak, "her iki cinsten gerçek inananları", bilhassa da "Müslüman erkeklerin eşlerini" cennette bir mükâfatın beklediği vaadini biliyordu. (*Kur'an*, Sure 13, Âyet 25., J. von Hammer tarafından, *Fundgruben des Orients.* Bd. 3. s. 233: "Bu sonuç da Adn cennetleridir. Atalarından, eşlerin-

---

[4] 19 Mart 1818'de Goethe günlüğüne şunu not etti: "Reland'ın *Türklerin dini.*" Daha gençliğinde bu kitaba Frankfurt'taki kütüphanesinde sahipti. Burada ikinci kitap, 18. Bölümde bu mesele şöyle ele alınmış: "Kadınların cennete girip giremeyeceğine gelince. Bazıları şunu ileri sürer: Müslümanlar, kadınların cennete gitmeyeceğine inanırlar. Gerçi cennette güzel kadınlar olacakmış; ancak bunlar bu dünyada yaşamış olan kadınlar olmayacakmış. Grelot da Konstantinopolis *Seyahat Tasvirleri*'nde şöyle yazıyor:" [...] Nasıl ki kadınlara kilisedeki [Müellif aslında camideki demek istiyor. Mütercim] umumî ibadetlerinde tahammül etmiyorlar, aynı şekilde onlarla aynı kabirde de olmak istemiyorlar. Hiç şüphesiz bu durum şurdan kaynaklanıyor, çünkü onlar onlarla birlikte cennete gideceklerine inanmıyorlar, bilakis onlar orada bizzat daha genç ve güzel kızlar alacaklarmış. Aksine Muhammed kadınlara muhalif değildi ki onları cennete sokmayıversin. Bilgin Kur'an'dan üç yeri nazar-ı dikkate sundu; orada Muhammed'in hem kadınlara ve hem de erkeklere cennet vaat ettiği açık bir şekilde gösterilmektedir. Keza 40. Sure[40. Âyet]'de şöyle buyurulmaktadır: "Kim bir kötülük işlerse, onun kadar ceza görür. Kim de kadın veya erkek, mümin olarak faydalı bir iş yaparsa işte onlar, cennete girecekler, orada onlara hesapsız rızık verilecektir. 13. Sure [23. Âyette]: (O yurt) Adn cennetleridir; oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih olanlarla beraber girecekler. Sure 48 [Âyet 5], 57 [Âyet 12], 60 [Âyet 12] ve 66 [Âyet 11 ve 12]." (Yazarın notu)

den ve çocuklarından iyi olanlarla beraber oraya girerler." Benzeri genel sözler kadınlar hakkında Sure 33, 43 ve 48'de.)[5] Bununla beraber kadınlar konusunda genelde ne kadar müphem konuşulduğu Goethe'nin gözünden kaçmamıştır. Saf Huri'ler, şarap ve benzeri birçok vaatte daima erkeklerin özel ihtiyaçları düşünülmüştür. Kadın için cennetteki erkek eşlerden –Huri'lere uygun olarak- hiçbir yerde bahsedilmemektedir. Goethe, 24 Şubat 1816 tarihinde *Divan*'ın ilanında, şiirlerinin "Muhammedîler'in cennetinden de özel şeyler" ihtiva edeceklerini açıklıyordu. Tabii burada o, muhakkak ilk etapta Müslümanların cennet tasavvurlarında kadının oynadığı tuhaf rolü düşünüyordu.

Cennet Kitabı, hem Muhammedîlerin cennetindeki özel şeyleri hem de Müslüman dindarların vaat edilen müstakbel mutluluklarına taalluk eden yüksek hususiyetlerini ihtiva ediyor.

Rehbinder'in *Muhammed Biyografisi*'nin (Johann v. Rehbinder, *Abul Casem Mohammed*. Ein Beitrag zur politischen Menschengeschichte, Kopenhagen 1799) hemen sonuna şair, 1815 Mart'ında şu notu kaydediverdi:

Dört güzel kadın
Asiye, Mısır kraliçesi
Meryem
Hatice, Hz. Muhammed'in zevcesi
Fatıma kızı

Bu nottan hemen sonra *Güzîde Kadınlar*'ın ilk metni teşekkül etti; o zamanlar Dört Kadın başlığı öngörülmüştü. Goethe burada Rehbinder'in zikredilen sıralamasını takip etmiş, ama tipik bir istisna yapmıştır. Hz. Muhammed'in ilk zevcesi Hatice yerine (burada: Cadisha yazılıdır) şimdilik Peygamberin sonraki eşi Ay-

[5] Fatema Mernissi, bu meseleyle alakalı olarak (bkz. *Der politische Harem*. Mohammed und die Frauen. Freiburg 1992, s. 156 f.) tekrar İslam tarihçisi Taberî(839-935)'yi iktibas ediyor. Taberî, güvenilirliğini ortaya koyan otuz ciltlik *Kur'an* tefsirinin muhtelif yerlerinde Hz. Peygamberin kadınlarla ilgili sözlerini vermiştir. Mernissi söz konusu *Tefsir*(Beyrut 1984)'in XXII. Cildinin 10'uncu sayfasında, Peygambere vahyolunan son âyetin daha doğrusu Otuzuncu Sure'nin 35'inci âyetinin doğuşu üzerine Hz. Peygamberin hanımlarından biri olan, Kureyş kabilesinin şuurlu aristokratlarından Ümmü Selma'nın ağzından şu rivâyeti bulur: "Hz. Peygambere *Kur'an*'ın neden erkeklerden bahsettiği gibi bizden bahsetmediğini sormuştum. Saçlarımı çözmek üzere olduğum sırada bir öğle vakti minberden onun çağrısını duyduğumda hayretler içerisinde kaldım. Aceleyle saçlarımı boşladım ve evlerimizden birine koşup kulağımı duvara dayadım ve Hz. Peygamberin şu sözlerini duydum: "Ey insanlar! Allah kitabında şöyle buyuruyor: Kadın ve erkek müslümanlar için, inanan erkekler ve kadınlar için, vesaire... Devam etti ve sonunda şunları söyledi: Allah hepiniz için barış ve büyük bir mükâfat hazırladı." Allah'ın peygamberler vasıtasıyla beşerî meseleleri doğrudan doğruya ele aldıkları bir zamanda Peygamber, öyle anlaşılıyor ki tamamıyla Goethe'nin *Divan*'ındaki şu mısraının kastetiği anlamda fikir beyan etmiştir: "Frauen sollen nichts verlieren ..." (Kadınlar hiçbir şey kaybetmemeliler...) (Yazarın notu).

şe'yi tercih etmiştir. İslam'ın Hz. Ayşe'yi "mükemmel" olarak nadir örneklerden biri addettiğini Hammer'in *Sunna* (*Sünnet*) yorumunda okumuştur (*Sunna* 405). Öte yandan o bu araştırmalardan öğrenmiştir ki Hz. Ayşe asla insanî zaaflardan arî değildi. Daha doğrusu Hz. Ayşe, Hz. Peygambere karşı kadınlarla entrika çevirmiş olmalı (*Sunna* 544).[6] Goethe, *"Nihâyet diğerleri gibi bir şakacı"* diye Ayşe kıtasını mazhar olduğu övgüye uygun olarak sınırlayıvermiştir.[7] Kadın dostu Goethe tebessümle, kimi zaman İslam'ın kadının yetkin olduğunu teslim ettiğini kaydetmiştir. Hz. Ayşe Hz. Peygamberin çok sevdiği zevcesi olduğu için gelenek diğer kadınlara kıyasla onun hakkında çok anlayışlı bir hüküm vermiştir. Goethe sadece ona karşı büyük bir anlayış göstermekle kalmaz, bilakis birçok tartışmalı kadına da anlayışlı davranır. Şair bunları Tanrı huzurundaki nadir erdemlerinden ve dünyanın ahlâkî nizamından dolayı savunmuştur.

Mutat olarak dört mükemmel kadın adı sayılmaktadır; cennete nail olacaklarına dair herhangi bir özel imada bulunmaksızın. Bu pekâlâ kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber Goethe, *Güzîde Kadınlar* şiirine esas teşkil eden cennet mülahazaları için daima takdir ve teşvik bulmuştur; dört kadından her birisi ayrı ayrı zikredilmek lazım geldiğinde tabii. Firavun'un eşi Asiye'nin Hz. Musa'nın doğumu, bakire Meryem'in cennet için tayin edilmiş olması, Goethe'nin o zamanlar okuduğu Hammer'in *Kur'an* tercümesinde de zikredilmektedir. Hammer, Hafız tercümesinin önsözünde Hz. Meryem'in Hz. İsa ile birlikte "cennette gezindiğini" zikretmektedir.[8] Hz. Peygamberin ilk zevcesi Hz. Hatice

---

[6] Hz. Ayşe, Hz. Peygamberin ölümünden sonra önemli ve ihtilaflı siyasi bir rol oynadığı için, bizzat onun şahsı erkeklerin ağır bastığı geleneksel bilim açısından büyük ölçüde kuşkuludur. Fatema Mernissi, Sünnet ehlininin Hz. Peygamberin çok sevdiği hanımlarından Hz. Ayşe ile alakalı nakledilen söz konusu rivâyetleri bilhassa kötü niyetli bir tarzda değerlendirdiğini ispat etmiştir. Zira rivâyet edilen, özellikle de Hz. Ayşe'ye dayanan kadın düşmanı beyanların ekserisi sözüne pek az inanılan zamanın şahidi Ebu Hureyre'den çıkmıştır. Bu zat gevezeliğinden dolayı sadece Hz. Ayşe tarafından değil, aynı zamanda Halife Hz. Ömer tarafından da hafifsenmiştir. Mernissi'nin acı bir şekilde işaret ettiği üzere bu adam "Hz. Peygambere refakat ettiği üç yıl esnasında [...] 5300 hadîs hatırlamayı" başarmak istemiştir (adı geçen eser, s. 109). Burada Goethe için karakteristik olan şudur ki o, Hz. Ayşe'yi seçkin kadınlar dörtlüsü içerisine almakla bir kez daha muteber bir şahsiyete itibar etmiş oluyor.

[7] *Sunna* 544 (*Fundgruben des Orients*. Bd. I. Wien 1809. s. 298 und 285)'de Hz. Ayşe anlatır ki Hz. Peygamber, hanımlarından birisini kendisine çok bal verdiği için bilhassa severmiş. Bu yüzden Hz. Ayşe bu hanımı kıskanmış ve "Peygamber bal koktuğu" için diğer kadınları Hz. Peygamberi tenkit etmeleri için kışkırtmış. Bu entrika başarıya ulaşmış ve Hz. Peygamber artık bal kabul etmemiş. Hz. Ayşe bundan böyle o hanımı kıskanmaktan vaz geçmiş. Hz. Ayşe'nin evliliğe sadakatinin vurgulandığı *Kur'an*, Sure 24, âyet 11 ve devamındaki ima yukarıdaki mısrada geçen "nükteci" kavramını açıklamamaktadır. Goethe "nükteci kadınlar" olarak özellikle menfi konuşmalarıyla mesela yaralayıcı "muziplikleriyle" erkeklere hayatı zorlaştıran kadınları kastetmektedir (misal olarak *Sunna* 544'de gösterildiği üzere). Bkz. Momme Mommsen, *Der "Schalk« in den" Guten Weibern und im "Faust"*. In: *Goethejahrbuch* N. F. Bd. 14/15. Weimar 1952/1953. s. 171-202.

[8] Sure XXXVII: "Cennette yıldızların ötesinde yumuşak minderler üzerinde *Huriler* otururlar, gök-

hakkında *Sunna* (537), cennette bir köşkte bulunacağını haber vermektedir; Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatıma ile ilgili olarak da, Hammer'in *Sunna* (534) tercümesinde "Cennet sakini" denmektedir. Şimdi Goethe'nin şiirine nihaî metniyle bir atf-ı nazar edelim:

Auserwählte Frauen	***Seçilmiş Kadınlar***
Frauen sollen nichts verlieren, Reiner Treue ziemt zu hoffen; Doch wir wissen nur von vieren, Die alldort schon eingetroffen.	*Hiçbir şey kaybememeli hanımlar Saf ve sâdık olanlara ümit yaraşır; Bunlardan dördünü zaten biliyoruz Ki onlar cennete çoktan vardılar.*
Erst Suleika, Erdensonne, Gegen Jussuf ganz Begierde; Nun, des Paradieses Wonne, Glänzt sie, der Entsagung Zierde.	*Evvelâ dünya güneşi Züleyha, Meyletti Yusuf'a hep arzuyla, Şimdi ışıldıyor, çilenin süsü, Cennet'in sonsuz hazzı, büyüsü.*
Dann die Allgebenedeite, Die den Heiden Heil geboren Und getäuscht, in bittrem Leide Sah den Sohn am Kreuz verloren.	*Sonra bâkire Meryem, Çalılıkta Kurtarıcı'yı doğuran, Ve şaşkın, acılar içerisinde Çarmıhta oğlunun ölümünü gören.*
Mahoms Gattin auch, sie baute Wohlfahrt ihm und Herrlichkeiten, Und empfahl bei Lebenszeiten Einen Gott und eine Traute.	*Bir de Muhammed'in zevcesi, Destekledi onu ve mutluluk verdi, Ve yaşarken Allah'a iman etti Ve sâdık eşi oldu [Hatice.]*
Kommt Fatima dann, die Holde, Tochter, Gattin sonder Fehle, Englisch allerreinste Seele In dem Leib von Honiggolde.	*Sonra zarif Fatıma gelir, Kızı, kusursuz zevce Melek kalpli, temiz ruhlu Sevimli bal sarısı bedenli.*
Diese finden wir alldorten; Und wer Frauenlob gepriesen, Der verdient an ewgen Orten Lustzuwandeln wohl mit diesen.	*Tüm bunları orada buluruz Ve kim hanımları hoş tutarsa, O kimse elbette öbür dünyada, Zevk ü sefâ içinde olur onlarla.*

---

yüzünün hayırseverleri, siyah gözlü, bakirelikleri yok edilemeyen [...] Orada [...] insanların atası Hz. *Âdem*, ebedî güzellik timsali Hz. *Yusuf*, Hz. *Musa* Hz. *İsa*, günahsız Hz. *Meryem* ve Peygamberler Peygamberi Hz. *Muhammed*."

Daha ilk kıtada Goethe'nin o meşum dört sayısı sınırlaması dikkatleri çekmektedir. Zira o, evvela hep birlikte kadınların -cennetle müjdelenen birçok erkeğe karşılık- "hiçbir şey kaybetmemeleri gerektiğini" ileri sürmektedir; böylece "saf ve sadık olanların" tümüne "ümit etmek yaraşır." Maamafih bu, şayan-ı dikkat bir şekilde, gerçekten "seçkin" olarak bilinen yalnız dört kadın için ilan edilen genel ümitle çok az bağdaşmaktadır. *"Bunlardan dördünü zaten biliyoruz/Ki onlar oraya çoktan vardılar"* mısralarında şair, bizzat kendi hayretini ima etmekte ve dolaylı olarak şu soruyu ortaya atmaktadır: Niçin bu kadar az kadın? Goethe'nin ifadesinin işaret ettiği tezat, şaşırtıcı bir biçimde onun kadınlar meselesini incelediği kaynağın çelişkilerini aksettirmektedir. Bir taraftan *Kur'an*, "kadın cinsine" umumiyet itibariyle cennete girme ümidini teslim etmektedir. Diğer taraftan İslamî rivâyetler sadece dört kadına "mükemmellik" bahşetmektedir. Şu anlaşılıyor: Goethe'nin *"Fakat biz dört tanesini biliyoruz"* ifadesi ironik olarak onun kullandığı kaynakları ima ediyor. Şair bu az sayı için bunu mesul tutmaktadır; kendisi ise bir ima ile bu işin içinden çıkmaktadır: Burada hayret verici olan şudur ki, bunlar benden çıkmamaktadır, ben sadece rivâyetin bildirdiğini anlatıyorum; bizzat ben de bunu tuhaf buluyorum.

Dört seçkin kadının isimlendirildiği sonraki kıtada Goethe, kendi kaynaklarından aşina olduğu dört "en kemâle ermiş" ve "en güzel" kadını genel bir düstûr çerçevesinde verir. Bununla beraber ilk kadında şayan-ı dikkat bir farklılığa müsaade eder. İslamî esasta başta daima Firavun'un Hz. Musa'yı terk edilmiş bir çocuk olarak yanına alan ve bu suretle onun hayatını kurtaran eşi Asiye zikredilirken, Goethe bunun yerine Potifar'ın eşi Züleyha'yı koyar. *Kur'an*'da (Sure XII, Yusuf Suresi) Züleyha ve Yusuf'un acı dolu imkânsız aşkına telmih vardır. *Kur'an*'da övgüyle anılan bu aşk Müslüman şairlere, bu aşk hikâyesini sanatkârane ve şairane bir tarzda genişletme imkânı vermiş ve en güzel biçimde süslemelerine sebep olmuştur.[9] Bu hikâyenin sayısız varyasyonları mevcuttur; ancak en çok yüceltileni Camî'nin hikâyesidir.[10] Goethe bu hikâyeyi *Fundgruben des Orients(Şark'ın Kültür Hazineleri)*'te okumuştu. İslamî geleneğin o meşhur aşk hikâyesi –ki burada Yusuf ile Züleyha'nın ateşli ama iffetli aşkları kutlanmakta-

---

[9] *Kur'an*'da nakledilen Yusuf kıssasının en önemli kısmı Hammer'in tercümesinde *(Fundgruben des Orients*, Bd. 2, s. 357 f.)şöyledir: "Yusuf XII. Sure: ...4. Biz sana *Kur'an*'da vahyedilen hikâyelerin en güzelini anlatmak istiyoruz. [...] 25. O, onu özlüyor, o da onu özlüyordu. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti. İşte böylece biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için (delilimizi gösterdik). Şüphesiz o ihlâslı kullarımızdandı [...] O, onu ruhundan dolayı arzuluyordu. O ise mukavemet ediyordu [...] 35.[...] Ve büyü vezirin eşi dedi ki: İmdi gerçek aşikâr oldu. Ben onun ruhunu arzuluyorum. O en hakikilerdendir."

[10] *Fundgruben'un* 3. Cildinde, sayfa 308 ve devamında, 4. Cilt, s. 173 ve devamında ve 5. Cilt, s. 327 ve devamında Goethe, Mevlana Abdurrahman Cami'nin *Jussuf und Suleicha, ein romantisches persisches Gedicht (Yusuf Ve Züleyha, Romantik bir Fars şiiri)* başlıklı eserinin Vinzenz v. Rosenzweig tarafından yapılmış tercümesine rastlar.

dır- Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nda sevgiliyi Züleyha adıyla terennüm etmesine sebep olmuştur. O yüzden okuyucu gayri iradî olarak *Güzîde Kadınlar* şiirinin o kıtasını *Divan*'daki Züleyha'ya taalluk ettirmektedir. Doğrusu Goethe'nin de niyeti buydu. Asiye'nin yerine aynı şekilde kadîm Mısır'da Züleyha'yı koymak suretiyle Goethe, *Züleyha Kitabı*'nın kahramanını cenneti hak eden "Güzîdeler" safına almış oluyordu. *Doğu Batı Divanı* perspektifinden bakıldıkta bu, çok zarif bir tarzda sevgilinin övülmesinden başka bir şey değildi. Maamafih Züleyha kıtası asıl anlamını evvela, İslam'ın anladığı kemâl yahut mükemmellik esasına karşı bu kıta içerisinde saklı muhalefet nazar-ı itibara alındığında kazanmaktadır. Goethe şöyle yorumluyor: kendisine rastlayan bir kadın da mükemmellik ve cennet hakkı iddiasında bulunabilir, yeter ki Züleyha'nın meziyet ve liyakatine sahip olsun. Hatem'in Züleyha'sı da –tıpkı Müslüman geleneğinde Potifar'ın eşi gibi- bir "feragat süsü" misali "parıldamaktadır." *Divan* şairi Züleyha'yı cennete almakla okuyucuya bir işaret daha vermektedir: Eğer İslamiyet'e has kemâl esasına göre adlandırılan dört kadından ikisinin biri Hz. Peygamberin sevgilisi, diğeri kızı idiyse, o zaman bir şair olarak o da kendi sevgilisinin cennette yer almasına hak talep edebilir. Peygamber ve poet arasındaki yarış, Goethe'nin Hz. Muhammed ile meşgul olduğu zaman her yerde gündeme getirdiği üzere, burada da görülmektedir.

Güzîde Kadınlar şiirinin yazıldığı ilk metninde şair, nihaî şeklini verdiği metinde ihtiyatlı bir tarzda ihsas ettiğini, bitiş kıtasında çok daha açık ifade etmiştir. Orada "dört"e telmihen şöyle denilmektedir:

Diese werden nur bewundert	*Ancak hayran kalınır bunlara*
In dem höchsten Himmelskreise;	*O en yüce gökler katında;*
Doch sind ähnliche zu Hundert	*Hâlbuki yüzlercedir benzeri*
Freundlich dir im Paradeise.	*Cennette senin için pek sevimli*

İçerisinde kendilerine meftun olunan sadece dört güzîde hanım bulunan "en yüce gökler katında" tezahür eden görüntü marifetiyle hiyerarşik bir şekilde sıralanan farklı gökler katına dair tasavvurlar uyandırılmaktadır. Bu şekilde daha alçak "gök katlarından" başka, cennet sakinlerinin yerleşmesi için hayale serbest hareket alanı bırakılmaktadır. Bu anlamda Goethe, 3 Ağustos 1815 tarihinde Sulpiz Boisserée ile yaptığı tesadüfî bir konuşmada "daha ulvî bir cennet"ten bahsetmektedir.

> ...Muhammedîler nezdinde Hz. Meryem en ulvî cennettetir –orada dört de hayvan bulunmaktadır.

Gâyet tabii bu *"Hâlbuki yüzlercedir benzeri/Cennette senin için pek sevimli"* mıs-

raları Huriler'e taalluk etmektedir; ancak sözün akışı, Goethe'nin cennetten bir haberci sıfatıyla özel olarak *numerus clausus* problemiyle meşgul olduğunu göstermektedir; bu problemin katılığını biraz yumuşatmaya çalışmıştır. *Güzîde Kadınlar* şiirini yazdığı sıralarda Goethe, kadın düşmanı kabalığı kolayca sineye çekmek niyetini taşımıyordu; bilakis onun kanaatince "Muhammedîlerin cennetlerinin tuhaflıkları"ndan olan bu dört sayısının tereddüt uyandırıcı tarafına dikkatleri çekmek niyetindeydi. Goethe 1818 sonbaharında *Cennet Kitabı*'nı tam olarak yayına hazırlamaya çalışırken, kadınların ne kadar çok dezavantajlı olduklarının büsbütün şuuruna varmıştır. Böylece o buna karşı bir şeyler yapmaya karar verdi. 20 Eylül 1818 tarihinde basıma gönderdiği manüskri uyarınca *Cennet Kitabı* öncelikle sadece şu beş şiiri ihtiva edecekti: *Cennetlik Erkekler –Güzîde Kadınlar – Gözde Hayvanlar –Yedi Uyurlar – Veda. Cennet Kitabı*'nın tamamı o zamanlar açık bir şekilde kadınların aleyhine olarak –büyük ölçüde Şark kaynaklarına istinat eden- kadın ve erkeklerin farklı değerlendirmeleriyle birlikte aşikâr bir tarzda "Erkekler Cenneti"ni yansıtıyordu. Başta *Cennetlik Erkekler* şiiri bulunuyordu; burada cennet adayı olarak sayısız gruplar halinde savaşçı erkekler gösteriliyordu. *Yedi Uyurlar* (*Ashab-ı Kehf*) da bir "erkekler şiiri"dir; bunlar bir grup erkektiler ki *Kur'an*'da (18. Sure, Kehf Suresi) bu erkeklere cennet vaat edilmiştir; çünkü onlar cahiliye döneminde tevhit inancına sadık kalmış, puta tapıcılıktan kaçmış ve hayatlarını tehlikeye atmışlardı. Goethe, bir haberci olarak İslam dininin bildirdiği cennet hakkında malumat vermek durumundaydı. Burada dikkati çeken şu ki, *Divan* şairi tarafgir olarak erkeklerin zevkine göre tanzim edilmiş cennet tasavvurlarına karşı sessizce aksi yönde bir tesir icra etmeye başlıyordu. Keza onun tarafından *Yedi Uyurlar* şiirindeki o "seçkinler" öyle bir tarzda tasvir edilir ki, bunlar din için savaşan erkeklerden kendilerini anlamlı bir şekilde tefrik ederler. *"Zarif, hafif ayakkabılar giyen temiz delikanlılar"* olarak, *"Kayser'in gazabından"* kaçan bu *"saray güzîdeleri"*, tabiri caizse kadın karakterini benimsemektedir; her şeyden evvel Goethe bu efsaneyi tipik erkek cinsine has özellikleri vurgulamak yerine daha çok baskı altına almaktadır. Goethe, orada "mutlu olarak" yatan "Uykunun Güzîdeleri"ni öylesine zarif tasvir eder ki sevimli kadın karakterlerden bahsediyor sanılır (34. mısra ve devamı):

Und der Engel, ihr Beschützer,	*Ve onları koruyan melek,*
Sagt vor Gottes Thron berichtend:	*Bunu şöyle anlatır Allah'ın huzurunda:*
"So zur Rechten, so zur Linken	*"Onları sağlarına, sollarına*
Hab ich immer sie gewendet,	*Döndürdüm hep böylece dâima,*
Daß die schönen jungen Glieder	*Çürüyüp kokmasın, yaralanmasın*
Nicht des Moders Qualm verletze.	*Güzel genç azaları diye.*
Spalten riß ich in die Felsen,	*Mağaranın içinden delikler açtım ki,*
Daß die Sonne steigend, sinkend,	*Güneş doğarken ve batarken,*
Junge Wangen frisch erneute...	*Genç yanakları tazelensin yeniden...*

"Seçkin" sıfatıyla da o, *Yedi Uyurlar* ve *Güzîde Kadınlar*'ı birbiriyle irtibatlandırır. Dikkatli okuyucu, okuma parçasını incelerken şunun farkına varacaktır: Bu neviden "seçkinler" her zaman sadece münferit dinî şahsiyetler olabilirler; dindar kabiliyetleriyle nasıl olağanüstü şeyler icra ettikleri, insanların ekserisinden asla beklenemez; fakat bu, Goethe'nin kelime tercihiyle ihsas ettiği üzere, ne erkek ve ne de kadın cinsine mahsustur. *Yedi Uyurlar*'da erkeklerin cennete girmeye değer bulunması savaş kahramanlıklarına istinat etmemektedir, bilakis *cihad-ı ekber*'e yani kendine hâkim olmak için nefsin arındırılmasına dayanmaktadır. İslam bunu, eğer cennete gitmek istiyorlarsa aynı ölçüde hem erkeklerden hem de kadınlardan bekler. Birçok "din kahramanı"nın hak ettiği gibi *Cihad-ı asgarî*'deki yani küçük cihattaki kahramanlıklarından dolayı cennete koyulmayacaklar, bilakis hayatta iken şehit olmalarından dolayı koyulacaklardır. Goethe'nin, Müslümanların cennetini hak etme konusunu erkeklere dair iki, kadınlara dairse bir şiirde işlediği gerçeğinden hareketle, onun kadınlara karşı tutumunun menfi olduğu yönünde bir netice çıkarmaya hakkımız yoktur.

Goethe'nin 1818 yılında baskıya gönderdiği orijinal el yazmasında, kadınların küçümsendiği ilaveten şuradan bellidir; *Güzîde Kadınlar* başlıklı şiirin hemen ardından *Cennete Gidecek Hayvanlar* şiiri gelmektedir... Kadınlar ve hayvanlar böylece aynı değer basamağına yerleştirilmiş görülüyorlar. Öyle anlaşılıyor ki Goethe, İslamî düşünceyi karakterize ederken, doğrusu hiç hak etmediği halde kadın düşmanı bir duruma düşme tehlikesiyle baş başa kaldığının bilincine varmıştır. Bu yüzden o en son anda -23 Eylül 1818'de- *Daha Yüce ve En Yüce* başlığıyla bilhassa mufassal bir şiir kaleme almış ve *Cennetlik Hayvanlar* şiirinin hemen arkasına koydurtmuştur. Tabii bunu *Cennet Kitabı*'ndaki kadın düşmanı eğilimi suçlamasını göğüslemek üzere yapmıştır. Gerçekten de bu şiir, bir önceki şiirden dolayı açık bir şekilde özür beyan eden mısralarla başlamaktadır:

Daß wir solche Dinge lehren,	*Biz ki hep böyle şeyler öğretiriz,*
Möge man uns nicht bestrafen:	*Bu yüzden elbette ceza görmemeliyiz:*

Bunu cennette kızların ve kadınların tıpkı dünyada sevgililerini tekrar görecekleri yönünde kesin bir yeni düşünce takip eder:

"Hoş çocuklar [...] böylesine hoşa gider
Burada hepimizin hoşuna giderdiler,
Gençleşen ruha daha da hoş gelir."

Bununla dört güzîde sınırlaması kesin olarak kırılmış olur; Batılı şair için geleneksel İslamî *numerus clausus* (*sayı sınırlaması*)'un bağlayıcı bir etkisi yoktur.

Goethe *Doğu Batı Divanı*'nın 1827'deki ikinci baskısında bir adım daha ileri gider. Burada o, *Güzîde Kadınlar* ve *Cennetlik Hayvanlar* şiirlerini birbiri peşine koymaz; hiç şüphesiz kadın düşmanı temayül gözüne batmış olmalı. *Güzîde Kadınlar* ve *Cennetlik Hayvanlar* şiirlerinin yerine, daha mufassal dört yeni şiir ilave ediverir –Şair ve Huri arasında bir dizi diyalog: *"Bugün nöbetçiyim ben..."* (Cennete Kabul), *"Orada dışarıda..."* (Muvafakat), *"Aşkın, bûselerin tutuşturdu beni!"* ve *"Bana parmak saydırıyorsun!"* Bu sevimli diyaloglar *Züleyha Kitabı*'na bağlanmakta ve kadına aşk konusunu yeniden merkeze almaktadırlar. Şimdi Goethe kitabın başına tercihan koyduğu *Cennetlik Erkekler* şiirini de girişten kaldırıverir ve daha sonraları 1820'de yazdığı *İlk Haz* (*Vorgeschmack*) başlıklı şiiri başa alır; bu şiirde dikkatler bariz bir şekilde dünyevî sevgiliye yöneltilir. Bu şekilde *Cennet Kitabı*'ndaki ağırlık merkezi bundan böyle önemli ölçüde dağıtılmış olur. Başından itibaren kitabın tümü yeni bir istikamet kazanmış olur; öyle ki sevgilinin eşi cennette en önemli şahıs makamına yükseltilir ve böylece kendisine en önemli rol yüklenir:

Vorschmack

Der echte Moslem spricht vom Paradiese,
Als wenn er selbst allda gewesen wäre;
Er glaubt dem Koran, wie es der verhieße:
Hierauf begründet sich die reine Lehre.

Doch der Prophet, Verfasser jenes Buches,
Weiß unsere Mängel droben auszuwittern,
Und sieht, daß trotz dem Donner seines Fluches
Die Zweifel oft den Glauben uns verbittern.

Deshalb entsendet er den ewgen Räumen
Ein Jugendmuster, alles zu verjüngen;
Sie schwebt heran und fesselt ohne Säumen
Um meinen Hals die allerliebsten Schlingen.

Auf meinem Schoß, an meinem Herzen halt ich
Das Himmelswesen, mag nichts weiter wissen,
Und glaube nun ans Paradies gewaltig;
Denn ewig möcht ich sie so treulich küssen.

İlk Haz

Cennet'ten öyle bahseder ki gerçek Müslüman,
Sanki bizzat kendisi oradaydı bir zaman;
Nasıl vaat etmişse Kur'an öyle inanır Cennet'e
Bu inanç üzerine kurulmuştur saf öğretisi dinin.

Lâkin Peygamber, ol kitabın müellifi,
Cennet'te sezgiyle bilir eksiklerimizi,
Ve lânetinin şiddetine rağmen görür ki,
Şüphe, karartır imanımızı umumiyetle.

Bu yüzden Tanrı hepsini gençleştirmek üzere
Bir gençlik numunesi gönderir ebedî Cennet'e;
Uçarak yaklaşır o ve tereddütsüz kucaklar
Boynuma dolandırır güzelim zülüflerini.

Kucağımda, kalbimde taşırım o semâvî yaratığı,
Bundan öte bir şey bilmek istemem elbet,
Ve hem şimdi Cennet'e kuvvetle inanıyorum;
Zira onu ebedî bağlılıkla öpmek istiyorum

Burada Hz. Peygamberin "o kitabın müellifi" olarak gösterilmesi bir dalalettir; zira İslamî inanca göre Hz. Muhammed ilahî kitap *Kur'an*'ın elçisidir, "müellifi" değil. Fakat Goethe başkaca hür düşünceden mülhem aykırılıklara da müsaade eder; yazar, efsanecilerin efsanesi olarak konuşarak kendini "o kitabın müellifi" ile aynı kademeye yerleştirir.

Nasıl ki Hz. Muhammed, inananlara cenneti arınmış bir dünya analojisiyle tasvir etmişse, aynı şekilde şimdi de Goethe, "ilahî bir varlığın" göklerden dünyevî varoluşa inişini tasvir ediverir. Yalnız "ebedî mekânlardan" inen böylesine bir "ilahî varlık" şüpheleri giderebilir ve inananları cennete bağlayabilir. Bir Müslüman evvela böyle bir "gençlik örneği"ni gönlünde barındırıyorsa, o zaman o, aynı şekilde "cennete de güçlü bir şekilde" inanmaktadır; çünkü o, ebedî olarak onu "böylesine bir sadakatle öpmek" istemektedir. Burada *Divan* şairi, eğer erkekler inanıyorlarsa, Hz. Peygamberin kadın desteğinden vazgeçemeyeceğini kurnazca göstermektedir. Müslüman'ın dünyada iken cennetten elde ettiği bir "İlk haz" marifetiyle cennet inancı pekiştirilmiş olur. Goethe'nin niyeti açık bir şekilde anlaşılmaktadır: o, Hz. Peygamberin Müslümanlara vaat ettiği cennet misalinde olduğu üzere bir "erkekler cenneti"nin tek yanlılığına karşı çıkmak istiyordu. Bir kez daha Goethe "yaratıcı davranma", daha doğrusu diğerlerinin "hakkıyla yapamadığını" daha iyi yapma ihtiyacı hissediyordu

25. Cennette konuşulan lisan

GELENEKSEL İslam'ın hâkimiyetinden azade bir cennet anlayışı 1818'de yazılan *Daha Yüce ve En Yüce (Höheres und Höchstes)* başlıklı şiirde görülmektedir; tabiri caizse bu şiir evvelemirde yazılan beş cennet şiiriyle 1820 yılının ilkbaharında yapılan Karlsbad seyahatinden dolayı doğan şu beş ayrı şiir arasında bir bağlantı sağlar: *İlk Haz* (*Vorschmack*), *Cennete Kabul* (*Einlaß*), *Muvafakat* (*Anklang*) *"Aşkın, bûselerin tutuşturdu beni!"* (*"Deine Liebe, dein Kuß mich entzückt!"*) ve *"Bana parmak saydırıyorsun!"* (*"Wieder einen Finger schlägst du mir ein"*). *Divan*'a 1820 Nisan/Mayıs aylarında ilave edilen tüm bu şiirler vasıtasıyla *Cennet Kitabı*'na güçlü bir kadın temayülü girer. *Daha Yüce ve En Yüce* (*Höheres und Höchstes*) başlıklı şiirle irtibatlı olarak bunlar *Cennet Kitabı*'na orijinal damgasını vururlar. "Nükte ve ciddiyet"in hoş karışımı bir çeşni doğar ki Goethe, "Müstakbel *Divan*" için evvelden 1819'da *Notlar ve Tetkikler*'de bunu hayal etmişti. Bu neviden şeyleri çok evvelden düşünmüş olduğunu, *Doğu Batı Divanı*'nın 1816'daki ilanı göstermektedir; burada o, *Cennet Kitabı* hakkında *Yedi Uyurlar*'ın yanı sıra *"aynı anlamda dünyevî mutluluk ve uhrevî mutlulukların birbiriyle neşeli bir tarzda değiş tokuş edildiği"* başka efsaneler de ihtiva edeceğini önceden bildiriverir. Arınmış şairle Huri arasındaki münasebeti tasvir eden birçok mısrada bilhassa "dünyevî ve uhrevî mutlulukların birbiriyle kutlu değiş tokuşu" gerçekleşmektedir. Bununla beraber burada da bizzat *Kur'an* etkili olmuştur, daha doğrusu, Goethe'nin *Notlar ve Tetkikler*'in *Hülâsa* bölümünde Nizamî ve onun "Aşk ve Yarı Mucizevî Efsaneler"ine taalluk eden numunelerine göre yaptığı tasvirler:

> En eski rivâyetlerin kendi gayeleri için nasıl kullanıldıkları, tatbik edildikleri ve belirli bir ileri görüşlülükle eğlendirici gelebildiği evvelemirde *Kur'an*'da ima edilmiştir.

"Belirli bir ileri görüşlülükle" Goethe, Cennet şiirlerinde bilhassa bir motifi "eğlendirici" olarak tafsilatıyla anlatır; *Notlar ve Tetkikler*'de bu hususu şu sözlerle bahis mevzuu eder:

"Manevî bir aydınlanmaya götüren gündelik bir şey daha yüceye ve en yüceye nail olmak üzere insanı kanatlandırır."

Cennetteki "harcıâlem aydınlanma/nurlanma olayı", tabiri caizse Goethe'nin "aynı anlamda dünyevî mutluluk ve uhrevî mutlulukların birbiriyle neşeli bir tarzda değiş tokuş edildiği" fikrini karakterize eder ki, bu fikrin esası *Kur'an*'da mevcuttur. Bu "en eski rivâyetler", veciz bir formda Goethe'nin bilhassa kıymet atfettiği Bakara suresinin 25. Âyetinde mahfuzdur. Bu âyet (Hammer'in tercümesiyle) şöyledir:

25. İman edip sâlih ameller işleyenlere, kendileri için; içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilişinde, "Bu (tıpkı) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!" diyecekler. Hâlbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedî kalacaklardır.

Goethe'nin *Cennet Kitabı*'ndaki uydurmalarının çıkış noktasını "benzerlik" ve "olağan nurlanma" motifi teşkil etmektedir. Orada bilhassa kadınlar hakkında söylenenler önemlidir. Sure 2, âyet 25'te Cennet'teki hazlar marifetiyle önceki, dünyevî hayatta yaşadıkları, Huriler bağlamında Müslüman'ın hatırına getirilecek. *Doğu Batı Divanı*'nda nurlanmış şair, Huriler marifetiyle Züleyha'yı hatırlayacak. İlahî sevgilinin sureti ve varlığı dünyevî sevgiliyi öylesine andırmaktadır ki o, bu benzerliğin "gerçeğe mi yoksa hayale mi" istinat ettiğini bilmemektedir. Cennetteki "olağan nurlanma olayını" sadece dünyevî kadınları hatırlamak suretiyle güzelleştirmek değil, bilakis dünyevî kadınlar marifetiyle Cennettekileri realite haline getirmek şeklinde ifadesini bulan Goethe'nin şairane ilhamı, doğrusu hür düşünen birinin daha çok Peygamberin hadîsine ters gelen fantezisidir. Muhtemelen Goethe bu şekilde hikâye uydurma cesaretini Hafız'dan almıştır; Hafız, Dal LIV V. 3 ve devamında şöyle haykırmıştı:

Gel ey sevgili, cennetten benim için
Kapı bekçisi getirdi dünyaya seni

Dünyevî ve semavî küreleri öylesine birbirine katan ve hatta çoğu zaman dünyevî mutluluktan mı yoksa semavî mutluluktan mı bahsettiği bilinmeyen Hafız'ın cennet fantezilerinde de biraz serbest düşünce izi mevcuttur. Mütercimi Hammer çok evvelden Hafız'ın, "cennet efsanelerinde ve ebedî hayatta sevgilinin güzelliği ve hayat neşesinin görüntülerinden başka bir şey" görmediğine yahut iddia etmediğine dikkatleri çekmiştir:

"Bu dünyada aşk ve şarap, kız ve sâkiler cennetteki Huriler ve pınarlardan daha değerlidir."

Goethe'nin yaşantı tarzı da Hafız'ınkiyle şu noktada örtüşmektedir ki, o da daha ulvî dünyaların akislerini bu dünyada görmektedir; tersi düşünülecek olursa o, öbür dünya tasavvurlarını da bu dünyada yaşadıklarına eklemektedir. Bu neviden bir yaşantı tarzı özellikle daha sonradan *Cennet Kitabı*'na alınan o beş şiir için de belirleyici olmuştur. Bu şiirler 1820'de gerçekleştirdiği Karlsbad seyahati esnasında doğmuşlardır. Hiçbir kaynak eser yanında yokken Goethe'nin o seyahatte daha sonraki cennet şiirlerini hangi ilham ve teşvik ile yazabildiği şayan-ı hayrettir. Bu, gâyet tabii şu şekilde açıklanır ki Goethe, burada gençliğinden beri pek iyi bildiği ve pek iyi aklında tuttuğu bir kaynaktan besleniyor ve üretiyordu; öyle ki, önünde doğrudan doğruya bir metin, bir tasarı olmaksızın zorlanmadan o konuda tasarrufta bulunabiliyordu. Esas itibariyle ispatı kabildir ki Goethe, yirmidört yaşlarındayken *Kur'an*'ın ikinci suresine ve özellikle de Cennet'teki eşlerle ilgili yere bilhassa alaka duyuyordu. Daha o zamanlar bu mevzuyla ilgili nükteden pek hoşlandığını ve geniş görüşlü olduğunu gösteriyordu. Lavater'in günlüklerinden anlaşılmaktadır ki 1774'teki müşterek Rhein (Ren) seyahatinde *Kur'an*'ın ikinci suresi Goethe ve Lavater arasında neşeli bir sohbet mevzuuydu. Bir sabah genç Goethe, yattığı yataktan dostu ve seyahat arkadaşına oldukça cüretkâr bazı mısralar dikte ettirdi. Bu mısralarda o kendiyle istihza ederek hem ilahiyatçı dostunun İsviçre'nin uzaklarında bulunan "kadıncık"ına duyduğu aşk arzusunu, hem de kendinin seyahat esnasında karşılaştığı yahut karşılaşmayı umduğu kadınlara duyduğu isteği resmediyordu. Bu her iki genç adamın söz konusu hasret ahvallerinde hem semavî ve hem de dünyevî aşk hisleri mukayese edilmektedir. Parodi tarzı yazılan mısralara Goethe, dikkat çekici bir başlık koyar: *II. Sure*. Mısraların muhtevasından anlaşılmaktadır ki burada Müslümanlara dindarlıklarından dolayı mükâfat olarak vaat edilen Cennet'teki eşlerin mevzubahis olduğu yer ima edilmektedir:

II. Sura.

Es ist so viel Heimweh in der Welt, daß eins dem andern die Wage hält;
Da streckt er sich in seinem Bett — denkt, o daß ich mein
Weibchen hätt'.

Ich kröne mich in meinem Sinn; Fort ist die gute Meyerin!
Doch hoffen wir wieder Mayen Freud,
Er lehret, und bekehrt die Leüt'
Ich fahr zum schönen Liesel heüt
explicit Sura.

Ne çok sıla hasreti var dünyada ki biri diğerini dengeliyor;
Gergin bir şekilde beklemekte yatakta –düşünmekte, keşke bir kadıncığım olsaydı.

Kendi anlayışımla taçlandırıyorum kendimi; O hoş Meyerin geçip gitti!
Yine de neşelenmesini istiyoruz Mayen'in
O ders vermekte, dine döndürmekte halkı
Bense bugün o güzelim Liesel'e gidiyorum.

Gerisi Sure

Lavater'in günlüklerinde 18 Temmuz 1774 tarihindeki notlardan elde edilen bu mısraların çıkış noktası "sıla hasreti" tasavvurudur, daha doğrusu geçmişteki mutlu anların ve sevilen kadınların hatırlanmasıdır. Goethe'nin II. Sure'nin açıklamasının hülasası, dünyada her yerde sıla hasreti bulunduğu yönündedir. Tüm farklı insanlar yaşadıkları mutlu anları özlerler –"Zürihli peygamber" Lavater ve hem de genç şair Goethe buna dâhildir. Şu var ki özlemler her zaman –ister semavî ister dünyevî olsun- daima sıla hasreti ihtiva ederler; zira dünyada yaşayan insan günahsız cennet hallerini özler; cennet sakini ise –*Kur'an*'ın 2. Suresi, 25. Âyetinde tasvir edildiği üzere, dünyevi sevgiliye duyduğu nostaljiyi Hurilerle birlikte bir hayat ile dindirmektedir. Aynı seyahatte Lavater ile birlikte *Diner zu Coblenz* başlığıyla yazılan mısralarda olduğu gibi, ("Lavater ve Basedow...": "... Ve, Emmaus'tan sonra, devam etti/Atılım- ve ateş adımlarıyla:/Sağa dön peygamber, sola dön peygamber,/Ortada dünya çocuğu), genç Goethe'nin sureleri taklidinde sonuçta Lavater "peygamber" olarak, şairse "dünya çocuğu" olarak ortaya çıkar: *"O (Lavater) ders vermekte, dine döndürmekte halkı/Bense bugün o güzelim Liesel'e gidiyorum."*

Daha önce Goethe Lavater'in *Aussichten in Ewigkeit (Sonsuzlukta Görüşler)*'ini tartışırken, onun öte dünya tasavvurlarını *Kur'an* ve Müslümanların Cennet tasavvurlarıyla karşılaştırmıştı. Orada şu mülahazayla başlıyordu:

> "Daima böyleydi ve tabii, ebediyete aç ve susamış olan, burada eskiden damağına hoş gelen ve midesinin hazmedeceği bu neviden yemekler hazırlar hayalinde. Zayıf şarklı cennetini hoş süslü masalar etrafında, hayatın meyvelerinin seçkinlerin (cennetliklerin) ve onların saf eşlerinin başından aşağı asıldığı solmayan ağaçlar altında tasavvur eder..." (*Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann.* Dritter und letzter Band. 1773. In: *Frankfurter Gelehrte Anzeigen* Nr. 88 vom 3. November 1772)

Goethe'nin *Werther* döneminde İslamî Cennet tasavvurlarının ne kader derinlerine daldığının belgesi olarak, burada Charlotte Buff'a 8 Ekim 1772 tarihinde yazdığı bir mektuptan şu alıntı yapılmalıdır:

"Hayır Lotte, siz bana kalıyorsunuz, bunun için ben size cennetin en güzel meyvelerini veriyorum; bu dünyada kime nasip olmadıysa bu, öbür dünyada cennette onun için serin ırmaklar akıtır üzerinde altın misali meyvelerin asılı olduğu hurma ağaçlarının altından ..."

Huriler arasında oturmuş olduğunu ne kadar tabii zikretmektedir, Johanna Fahimer'e 1774 Ocak'ında yazdığı bir mektupta:

"Dün kızartılmış av eti ve reçelli börek yedik ve şarap içtik. Huriler arasında gece saat bire kadar oturduk..."

Goethe'nin 1820'de Karlsbad seyahati esnasında *Cennet Kitabı*'na sonradan ilave edilmek üzere yazdığı şiirler, demek ki kırk buçuk yılın üzerinde muhafaza ettiği *Kur'an* hatıralarına dayanıyordu. *Divan* dönemindeki Şark araştırmaları marifetiyle yenilenmiş ve güçlendirilmiş olarak bu şiirler, iyi bir zamanda yeni eserin ruhuna uygun düşecek şekilde neşeli ve serbestçe kullanılmışlardır. *Kur'an*'da geçen bu noktaya karşı da Goethe, itiyat edindiği üzere "yaratıcı" davranmak mecburiyetindeydi. Eğer o, "kadın övgüsü" konusunda uzman bir şair olarak bir kez daha ısrarla ortaya çıkmak suretiyle *Kur'an*'ın 2. Sure'sinin 25. Âyetinde geçen dünyevî ve semavî görüntülerin "benzerliği" motifini bu meyanda fevkalâde bir maharetle kullanmışsa, o zaman bu Goethe'nin o alandaki dâhiyane hizmetlerinden sayılır ve bugüne kadarkinden çok daha esaslı bir değerlendirilmeyi ve takdir edilmeyi hak eder.

Goethe'nin *Cennet Kitabı*'nda Sünnet'e karşı nasıl bir tavır aldığı dikkat çekicidir; kadının rolü konusunda Hz. Peygamberden rivâyet edilen hadîslere karşı efsane uydurmak suretiyle itiraz eder. Bu durum özellikle *"Aşkın, bûselerin tutuşturdu beni!"* şiirinde aşikâr bir şekilde gerçekleşmektedir. Orada Hurilerden biri, semavî bir varlık olarak, din kahramanlarını Peygamberin öngördüğü gibi mutlu edemedikleri için içine düştükleri mahcubiyetten bahseder. Erkekler, bütün hatalarına rağmen dünyadaki eski gözdelerini özlerler. (*Kur'an*'da vaat edilen mükemmel kadın yaratıklar olarak Huriler ilânihaye can sıkıcı olurlarmış.) Bahis mevzuu olanlardan biri hiç sözünü esirgemeden bu fena durumdan bahsetmektedir:

Denn, siehst du, wie die Gläubigen kamen,
Von dem Propheten so wohl empfohlen,
Besitz vom Paradiese nahmen,
Da waren wir, wie er befohlen,
So liebenswürdig, so charmant,
Wie uns die Engel selbst nicht gekannt.

Allein der erste, zweite, dritte,
Die hatten vorher eine Favorite;
Gegen uns waren's garstige Dinger,
Sie aber hielten uns doch geringer.
Wir waren reizend, geistig, munter,
Die Moslems wollten wieder hinunter.

Zira müminlerin nasıl geldiklerini görüyorsun,
Peygamber tarafından müjdelenenler,
Cennette yerlerini aldıklarında,
Peygamberin emriyle orada idik
Öylesine sevimli ve câziptik
Neredeyse melekler bile tanımadı bizi.

Hatta birinci, ikinci, üçüncü
Onların bir gözdesi vardı önceden;
Bize nispetle çirkindiler,
Fakat yine de bize hor bakarlardı.
Oysa biz burada çekici, nükteli ve şendik,
Müslümanlar ise dünyaya dönmek istiyorlardı.

Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed yanılmıştır. Onun cennet tasavvurları gerçekçi değildir; gözden geçirilmeye muhtaçtırlar. Bu durumu okuyucuya göstermek üzere *Divan* şairi, devamındaki Huri izahatı esnasında Peygamberi kendi hüviyetiyle cennet sahnesine çıkarıverir:

Nun war uns himmlisch Hochgebornen
Ein solch Betragen ganz zuwider;
Wir aufgewiegelten Verschwornen
Besannen uns schon hin und wieder,

Als der Prophet durch alle Himmel fuhr,
Da paßten wir auf seine Spur.
Rückkehrend hatt' er sich's nicht versehn,
Das Flügel-Pferd, es mußte stehn.

Da hatten wir ihn in der Mitte! –
Freundlich ernst, nach Propheten-Sitte,
Wurden wir kürzlich von ihm beschieden;
Wir aber waren sehr unzufrieden.

Denn seine Zwecke zu erreichen,
Sollten wir eben alles lenken;
So wie ihr dächtet, sollten wir denken,
Wir sollten euren Liebchen gleichen.

Unsre Eigenliebe ging verloren,
Die Mädchen krauten hinter den Ohren.
Doch, dachten wir, im ewigen Leben
Muß man sich eben in alles ergeben.

Bizim gibi ilâhî yaratıklara şimdi
Böylesine bir davranış pek tersti;
Biz ayartılmış yeminli kişiler
Çoktan düşünmeye başlamıştık yeniden,

Peygamber Mi'rac'a yükseldiğinde,
Onun izini takip ettik pür-dikkat.
Yanılmadı hiç geri dönerken de,
Mecburdu burada durdu Burak.

Onu aramıza almıştık orada!
Ciddi ve samimi, Peygamber edebince,
Bize nasihat etti azıcık önce;
Fakat biz hayal kırıklığına uğradık.

Zira onun hedeflerine ulaşmak için,
Her şeyi yoluna koymalıydık;
Sizin düşündüğünüz gibi düşünmeliydik,
Tıpkı sizin sevgililerinize benzemeliydik.

Kendimize olan saygımız kaybolup gitti
Kızlar mahcubiyet içendeydiler.
Lâkin düşündük ki ebedî hayatta,
Her şeyde itaatkâr olmalı insan.

Dünyadaki kadınlar lehinde bundan daha ikna edici bir hitabet düşünülemez. Dünyadaki kadınların ahrette "melekler" haline gelmeleri, Hıristiyan arzu ve tasavvurlarını karşılardı; buna karşılık Goethe, -şimdi şahsen bizzat Peygam-

ber Hz. Muhammed'in maskesini takarak- Hurilerin isteseler de istemeseler de dünyadaki kadınları örnek almalarını talep etmektedir:

Nun sieht ein jeder, was er sah,
Und ihm geschieht, was ihm geschah.
Wir sind die Blonden, wir sind die Braunen,
Wir haben Grillen und haben Launen,
Ja, wohl auch manchmal eine Flause,
Ein jeder denkt, er sei zu Hause.
Und wir darüber sind frisch und froh,
Daß sie meinen, es wäre so.

Şimdi herkes onun gördüğünü görür
Ve onun başına gelen ona da olur
Bizler sarışınlarız, esmerleriz,
Bazen vesveseli bazen keyifliyiz,
Hatta bazen nazlandığımız olur,
Herkes evinde olduğunu sanır.
Ve böyle sanmalarından dolayı,
Doğrusu memnunuz, bahtiyarız.

Eğlendirici bir tebdil-i kıyafet içerisinde Goethe, bir realist ve kadın dostu olarak melekleri andıran cennet bakireleriyle İslam'ın pek soyut cennet tasavvurlarını tenkide tâbi tutar. Aynı zamanda dünyevî kadınlara kararlı bir şekilde değer atfeder; açıkçası bu kadınların Allah'ın kendilerini yarattığı suretleriyle erkeklerine daha iyi yakıştığı kanaatindedir. Her halükârda bu anlayışı o, Hz. Peygamberin görüşüne sonradan ilave ediverir. Bu görüşe göre iman edenler, bu semavî yaratıklara eski gözdelerinden daha çok itibar etmiyorlar.

Şakacı bir tarzda Goethe, Hz. Peygamberin maskesini yüzüne takar ki kendini kamufle etmek suretiyle İslamî cennet tasavvurlarını bir *tashihe* tâbi tutuversin. Dünyevî kadınları örnek almaları için semavî kadınlara bir çağrıda bulunur; bu çağrıyı, düşünülebilecek en etkili tarzda dünyevî kadınların lehine kullanır. Zira bu kadınlar için, erkeklerin tam olarak evvela cennette rahat etmelerinden daha iyi ne olabilir; meğer ki bunlardan "her biri evde olduğunu düşünüversin"?!

İmdi *Doğu Batı Divanı*'nın okuyucusu kendine şunu sorabilir: Eğer "Huriler" dünyevî kadınlarla bu derece aynıysalar ve madem erkekler sonunda onları eski hanımlarından hiç ayırt edemeyeceklerse, o zaman niçin cennette kayıtsız şartsız onlar verilsin? Burada iktibas edilen şiirin başında bu gerçek, arınmış, nurlanmış şairin örneğinde ibret verici olarak ortaya konmaktadır. Onun Hurisi Züleyha'ya

öylesine benzemektedir ki ona Züleyha olup olmadığını sormak durumunda kalır:

Deine Liebe, dein Kuß mich entzückt!
Geheimnisse mag ich nicht erfragen;
Doch sag mir, ob du an irdischen Tagen
Jemals teilgenommen!
Mir ist es oft so vorgekommen,
Ich wollt' es beschwören, ich wollt' es beweisen:
Du hast einmal Suleika geheißen.

Aşkın, bûselerin tutuşturdu beni!
Başkalarının sırrını merak etmem;
Lâkin söyle bana, dünyada geçirdiğin günlerin
Oldu mu hiç senin!
Çoğu kez bana öyle geliyor ki,
Andolsun, iddia ediyorum ki:
Evvelce adın Züleyha idi.

Huri'nin şiirin sonundaki cevabı bir kere daha, dünyevî sevgili ile "Huri"nin birbirinden ne kadar az ayırt edilebildiğini açıkça ortaya koyar:

Du aber bist von freiem Humor,
Ich komme dir paradiesisch vor;
Du gibst dem Blick, dem Kuß die Ehre,
Und wenn ich auch nicht Suleika wäre.
Doch da sie gar zu lieblich war,
So glich sie mir wohl auf ein Haar.

Fakat sen nüktedan birisin,
Nazarında Cennet ehliyim;
Züleyha olmasam bile,
Bir bakışa, bir bûseye değer verirsin.
Ancak hoş olduğu için son derece,
Saç teline kadar bana benzer iyice.

Okuyucu bilir ki burada bir Huri konuşmaktadır; ancak cennet sakini, eski sevgiliyle olan benzerliğin bir yanılgı mı yoksa gerçek mi olduğu konusunda ebedî kuşkulu kalacaktır:

Dichter
Du blendest mich mit Himmelsklarheit;
Es sei nun Täuschung oder Wahrheit,
Genug, ich bewundre dich vor allen.

Şair
Nurunla gözlerimi kamaştırıyorsun
İster hayal olsun ister hakikat
Yeter, neyse ne; hayranım sana.

İmdi insan bu iki yaratığın Cennette nasıl heyecanla sohbet ettiklerini görünce, şu soruyu sormadan edemiyor: Bu sohbeti hangi dilde yapıyorlar? Şu bizim kutsal olmayan Almancada mı? Hiç şüphesiz, konuşmalar Almanca aktarılmaktadır. Ama acaba bu dil Cennet lisanına uygun bir dil mi? Yoksa onlar meleklerin lisanında mı sohbet ediyorlar? Maamafih bu ikisi de melek değiller. Zira Hıristiyan kültür alanında çocuklar ölen birisiyle ilgili soru sorduğunda, onlara o kişinin şimdi melek olduğu yutturulur; oysa böyle bir tasavvur İslam'a yabancıdır –Goethe'ye de-. *Kur'an*'ın nazil olduğu dil Arapça mıdır? Şüphesiz değil, zira o zaman Arapça anlamayan şair, Hurilerle konuşmaya iştirak edemezdi. *Kur'an*'ın kadîm dili, Müslümanların anlayışına göre "Levh-i Mahfuz'da" (korunmuş bir levhada) (Sure 85, Büruc Suresi, Âyet 22) mı bulunmaktadır? Fakat Allah'a ait bu söz konusu lisan, beşerî lisanlarla hiçbir şekilde karşılaştırılamaz. Şimdi Goethe buna uygun olarak 14. Sure'nin (*İbrahim*) 4. Âyetini defalarca tekrar etmiştir (diğerleri de dâhil olmak üzere *Über Kunst und Altertum'da German Romance* başlıklı yazıda, 1828):

Kur'an diyor ki: "Allah her halka kendi dilinde bir peygamber göndermiştir."

Ne var ki Alman halkına kendi dilinde asla bir peygamber sağlanmamıştır. Buna göre bu halk Allah'ın terk ettiği, kutsal kitabı olmayan ve cennet liyakati olan bir dilden mahrum halk olarak mı kalmalıydı? Goethe'nin buna verdiği cevap şöyledir:

"...her mütercim halkı içinde bir peygamberdir. Luther'in *İncil* tercümesi büyük etkiler meydana getirmiştir; her ne kadar bu meyanda bugüne kadar tenkitler ve kusur bulmalar mütemadiyen devam etmiş olsa da."

Luther'in bu "dev eser"ine Goethe hayatı boyunca büyük hayranlık beslemiştir; ancak bir defasında şöyle bir itirafta bulunmuştur: *"Yalnız zarif olanı ara sıra daha iyi yapmaya kalkıyorum"* (Johann Stephan Schütze'ye mektup, Mayıs/Haziran

1813). Burada da yine Goethe'nin Peygamber ile, daha doğrusu kendi nezdinde halkı için Peygamber fonksiyonu icra eden birisiyle yarışma fikrini buluyoruz. Demek oluyor ki Luther'in dili ve bir nota daha ince duygulu olmak gerekirse bizzat Goethe'nin lisanı da işte böyle; Cennette "şair" ve "Huri" bu dilde sohbet ederler. Bu anlamda Cennette konuşulan dil herhangi muayyen bir millete ait olamaz, bilakis herkesin çocukluğunda kutsal kitabı tanıdığı ve ilk ilahîleri okuduğu dildir. Şairin kendi Huri'sinde bilhassa meftun olduğu şey, esas itibariyle ona Züleyha'yı hatırlatan kabiliyettir: Yukarıda gördüğümüz üzere, hayran olarak sadece *"Nurunla gözlerimi kamaştırıyorsun..."* gerçeğini tespit etmekle kalmaz; onun hoşuna gitmek için bizzat kendi dilinde konuşur; dahası kendine has bir tarzda şiir yazmaya gayret eder:

Um ihre Pflicht nicht zu versäumen,
Um einem Deutschen zu gefallen,
Spricht eine Huri in Knittelreimen.

Mükellefiyetini yerine getirmek,
Ve bir Alman'ın hoşuna gitmek...
Bunun için dört vurgulu mısralar söyle Hûri.

Daha Yüce ve En Yüce başlıklı şiirde şu motif vaz'edilmişti: Cennet ahvalinin tasavvuru bakımından şair için bizzat kendi dili gereklidir. Orada 19. mısra ve devamında dendiği üzere o, şunu ister:

Gar zu gern in deutscher Sprache!	*Alman dilinde bölük pörçük*
Paradieses Worte stammeln.	*Cennet kelâmıyla kekelemek isterim.*

21-24 arası mısralardaysa o, hangi diyalektte konuştuklarını tasvir eder:

Wie sich Mensch und Engel kosen,
Der Grammatik, der versteckten,
Deklinierend Mohn und Rosen.

Melek ve insanın, uhrevî lehçede dinlenir
Gizli bir gramer kaidesine göre çekerekten,
Afyon çiçeği ve gülün konuştuğu dilden

Bu, 1818 sonbarında geçiyordu. 1820 ilkbaharında Goethe, Huri'yi "dört vurgulu mısra"larda konuşturuverir: *"Aşkın, bûselerin tutuşturdu beni!"* Şairin bu hayretine onun mukabelesi ve şükranlarını ifade etmesi, bir kez daha Goethe'ye, cesur ve hayret verici bir hareketi ve "Güzîde kadınlar" ile dört adet "Cenneti

hak eden hayvan" arasında paralellik kurulmasının dünyevi kadınların aleyhine bir durum, bir küçümseme anlamına gelebileceği düşüncesine karşı nazik bir tarzda karşılık verme fırsatı vermiştir:

Huri

Ja, reim' auch du nur unverdrossen,
Wie es dir aus der Seele steigt!
Wir paradiesische Genossen
Sind Wort und Taten reinen Sinns geneigt.
Die Tiere, weißt du, sind nicht ausgeschlossen,
Die sich gehorsam, die sich treu erzeugt!
Ein derbes Wort kann Huri nicht verdrießen;
Wir fühlen, was vom Herzen spricht,
Und was aus frischer Quelle bricht,
Das darf im Paradiese fließen.

Huri

Evet, sen de serbest kafiye dizersin,
İçinden geldiği gibi söylersin!
Biz Cennet ehli dostlar,
Anlam dolu söz ve amelden yanayız.
Sadakat ve itaat üzere eğitilen hayvanlar da
Bilirsin ki, dışarıda bırakılmazlar!
Kaba bir söz huriyi üzmeye yetmez,
Biz kalpten söyleneni hissederiz.
Ve taze bir kaynaktan fışkıran,
Bu olmalı Cennet-i âlâda akan.

Şairin Almanca "kaba" kafiye tarzından dolayı utanmaması, çünkü hatta hayvanların bile Cennete kabul edileceği yolunda Huri'nin sarf ettiği teselli sözleri, açık bir şekilde *Cennetlik Hayvanlar* şiirine telmihtir. Mekân olarak mesafe koymak suretiyle Goethe, dört adet hayvan şiirini olabildiği kadar dört kadın şiirinden uzaklaştırmıştır. Hatta burada o, kadın düşmanı temayülden kaçınmak üzere fazladan bir şey daha yapıverir: şairin –yani bizzat kendinin- o hayvanlarla karşılaştırılması marifetiyle bilinçli olarak böyle bir şaibeye yani hayvanlarla kadınları aynı basamağa koyma isnadına karşı durmuş oluyordu. 71 mısra olan *"Aşkın, bûselerin tutuşturdu beni!"* ifadesiyle şair, bizzat kendi namına her neviden kadın düşmanı yorumdan kaçınmak istiyordu. Bu mısralar tesadüfen *Cennetlik*

Hayvanlar şiirinden önce gelmezler. Bu suretle Goethe, kendi zihniyetine uzak olmasa da, İslamî geleneğin bir alameti olan o muhtemel istihzayı hafifletmeye çalışmıştır. Maamafih Goethe, bir başka şey daha yapar. Aydınlanmış şair, Huri'de sadece "saçının teline kadar" sevgilisi Züleyha'ya benzeyen sevgiliyi tekrar bulmakla kalmaz. Hatta bu, kendisine Züleyha'dan daha mükemmel şiirler ilham edeceğini garanti eder. Bu surette Goethe'nin sevgilisi Züleyha aşılamaz örnek bir kadın varlık olarak gözükür –hatta bizzat "Huri" ile karşılaştırıldığında!

HURİ.
Wieder einen Finger schlägst du mir ein!
Weißt du denn, wieviel Äonen
Wir vertraut schon zusammen wohnen?

Dichter.
Nein! - Wills auch nicht wissen. Nein!
Mannigfaltiger, frischer Genuß
Ewig bräutlich keuscher Kuß!
Wenn jeder Augenblick mich durchschauert,
Was soll ich fragen, wie lang es gedauert!

HURİ.
Abwesend bist denn doch auch einmal,
Ich merk es wohl, ohne Maß und Zahl.
Hast in dem Weltall nicht verzagt,
An Gottes Tiefen dich gewagt;

Nun sei der Liebsten auch gewärtig!
Hast du nicht schon das Liedchen fertig?
Wie klang es draußen an dem Tor?
Wie klingt's? - Ich will nicht stärker in dich dringen
Sing' mir die Lieder an Suleika vor:
Denn weiter wirst du's doch im Paradies nicht bringen.

HURİ
Bana parmak saydırıyorsun!
Biliyor musun ki uzun zamandan beri
Birbirimize âşinayız biz?

ŞAİR
Hayır! Bilmek istemiyorum. Hayır!
Muhtelif taze zevkler,
Ebedî afif bâkir bûseler!-
Eğer her ân tüylerimi ürpertiyorsa hepten.
Ne kadar daha devam edeceğini sorayım neden!

HURİ
Gene bir anda yok olup gittin;
Ziyâdesiyle farkındayım
Dünyada ümitsizliğe kapılmadın,
Tanrı'nın derinliklerine atıldın.
Şimdi sevgili için hazırlıklı ol!
Minik şiirini bitirmedin mi hâlâ?
Nasıl yankılıyordu dışarda cümle kapısında?
Nasıl yankılıyordu? – sıkmak istemem seni,
Terennüm et bana Züleyha'ya okuduğun şiirlerini:
Zira Cennet'te buna fırsatın olmayacak.

Bu *"Terennüm et bana Züleyha'ya okuduğun şiirlerini:/Zira Cennet'te buna fırsatın olmayacak"* bitiş mısralarıyla Goethe, bir dünya kadınının lehine değerlendirmek üzere düşünülebilecek en güçlü argümanı bulmuştur. Burada Huri kabul ve itiraf ediyor ki, şaire Züleyha'dan daha güzel ve mükemmel mısralar ilham etmesi mümkün değildir; tabiri caizse bu meyanda silahlarını dünyevî rakibi önünde geriye çekip yerine koymaktadır. Bir kez daha bu (dünyevî sevgili) tam bitişte ulaşılamaz bir kadın "örneği" olarak görünmektedir.

Evvelce Muvafakat başlıklı şiirinde *Divan* şairinin mısraları Cennet bekçisi için bir teşhis alâmeti teşkil ediyordu. Şairle güven içerisinde bir arada oturduğu sırada onun şiirlerini tanıyan Cennet bekçisi kadın, Huri'ye daha önceden, bir zamanlar Cennet kapısında bekçilik yaparken bu neviden şiirleri duyduğunu hatırlatır:

HURİ

Draußen am Orte,
Wo ich dich zuerst sprach,
Wacht ich oft an der Pforte,
Dem Gebote nach.

Da hört ich ein wunderlich Gesäusel,
Ein Ton- und Silbengekräusel;
Das wollte herein,
Niemand aber ließ sich sehen,
Da verklang es klein zu klein;
Es klang aber fast wie deine Lieder,
Das erinnr ich mich wieder.

DICHTER

Ewig Geliebte! wie zart
Erinnerst du dich deines Trauten!
Was auch in irdischer Luft und Art
Für Töne lauten,
Die wollen alle herauf;
Viele verklingen da unten zu Hauf;
Andere mit Geistes Flug und Lauf,
Wie das Flügel-Pferd des Propheten,
Steigen empor und flöten
Draußen an dem Tor.
Kommt deinen Gespielen so etwas vor,
So sollen sie's freundlich vermerken,
Das Echo lieblich verstärken,
Daß es wieder hinunter halle,
Und sollen Acht haben,
Daß in jedem Falle,
Wenn er kommt, seine Gaben
Jedem zugute kommen:
Das wird beiden Welten frommen.

Sie mögen's ihm freundlich lohnen,
Auf liebliche Weise fügsam;
Sie lassen ihn mit sich wohnen:
Alle Guten sind genügsam.
Du aber bist mir beschieden,
Dich laß ich nicht aus dem ewigen Frieden;
Auf die Wache sollst du nicht ziehn.
Schick eine ledige Schwester dahin!

HURİ

Orada dışarıda,
Seninle ilk kez konuştuğum yerde,
Nöbet tuttum çok defa kapıda,
Emir gereği..

Orada harikulâde bir fısıltı duymuştum,
Bir ses- ve karmaşık heceler demeti;
İçeri girmek istiyordu,
Lâkin kimse görünmüyordu,
İşte o an eriyip kayboldu bu ses;
Senin şarkılarını andırıyordu sedâsı,
Şimdi hatırlıyorum onların tıpkısı.

ŞAİR

Ebedî sevgili! Pek zarif
Hatırlamaktasın Sevgilini?
Dünyevî bir üslupla
Akseden sesler,
Yukarılara yükselmek isterler;
Birçoğu aşağılarda kaybolup gider,
Diğer bazıları ruhun kanatlarıyla hızlıca,
Tıpkı Burak misâli Peygamberin,
Yükselirler Miraca ve neye üflerler
Cümle kapısında.
Senin eşinin kulağına böyle bir ses gelirse,
Kaydetsin bunu da hâfızasına,
Sesi latif bir halde yankılasın ki,
Duyulsun aksisedası aşağılara,
Ve de dikkat kesilsinler ki,
Gelirse eğer o,
Her halükârda, herkesi
Lütuflandırır:
Her iki dünyada da hayırlı olur.

Cömertçe mükâfatlandırmalılar onu,
Sevgi ve saygıyla;
Kendileriyle oturmasına müsaade ederler.
Tüm iyiler zaten kanaatkârdırlar.

Fakat sen bana yazılmışsın,
Ebedî huzurdan asla alıkoymam seni;
Nöbet tutmak zorunda değilsin.
Oraya bâkire birini gönderiver!

Metni tam olarak okuduğunda insan, şunu anlar ki şairin şiirleri için çok hassas bir kulağa sahip olan söz konusu Cennet refakatçisi kadın, Züleyha'nın bizzat kendisi değildir, bilakis ayırt edilemeyecek kadar ona benzeyen bir Huri'dir. Kendisi, şairi ebedî olarak mutlu etmek için onun mısralarını aynı ses ve ton ile cevaplamak gibi bir kabiliyet de dâhil olmak üzere Züleyha'nın tüm özelliklerini taşımaktadır. *Cennet Kitabı*'na özellikle kendi neşesini katan bu diyaloglarda Goethe, ikili dünyevi konuşmalarını Marianne ile -*Züleyha Kitabı*'nda Hatem ile Züleyha arasındaki diyalog- devam ettirir. Cennet dairesinde o, bu dünyevî "idole" kur yapar. Böylece o, sevgilinin methüsenası için dünyevî ve uhrevî mutluluğun neşeli değiş tokuşunu" efsaneleştirmek suretiyle şekillendiriverir –*Kur'an*'da zikredilen o yerin hemen bitişiğinde, 2. Sure, 25. Âyet-.

26. Şarap Yasağına Karşı İtirazlar

Horch! Wir andern Musulmanen,
Nüchtern sollen wir gebückt sein,
Er, in seinem heilgen Eifer,
Möchte gern allein verrückt sein!

Kulak ver! Biz diğer Müslümanlar,
Ayık olarak eğilip bükülmelidirler,
O ise, ilahî bir ceht ve gayretle,
Tek başına mecnun olmak ister!

Müslüman kadının rolü *Divan* şairinin Peygamber Hz. Muhammed'e itiraz etmek mecburiyeti hissettiği yegâne kritik nokta değildi. Goethe'nin İslam'la ilişkisi hakkında tam ve objektif bir fikir elde etmek için şairin, *Doğu Batı Divanı*'nda bulunan mutaassıp İslamî yaşayış şartlarına karşı ileri sürdüğü diğer itirazlarını da açıklamak istiyoruz. Doğrusunu söylemek gerekirse insan bu itirazlara tam da Goethe'nin zahirî olarak Peygambere yaklaştığı noktada rastlar. Harika giriş şiiri *Hicret* bunun karakteristik bir belirtisidir. Burada *Divan* şairi tamamen bilinçli olarak Hz. Muhammed'e bir analoji ortaya koyar; ancak tam da bu analoji marifetiyle şairin hedef tespiti bakımından Peygamberden nasıl ayrıldığı kuvvetli bir şekilde netleşir. Hz. Muhammed, serbest bir şekilde dinini tebliğ etmek ve yaymak ümidiyle 622 yılında, Medine'ye "Hicret" etmiştir. Bunu Mekke'de gerçekleştirmesi imkânsızdı. *Divan* şairi buna karşılık tamamen başka bir şey ümit etmektedir: Hz. Peygamberin "Hicret" amacıyla karşılaştırıldıkta bu, bazı kulaklar için Allah'a isyan gibi gelebilir; *Şarkılar Kitabı*'nın daha başında program şöyle verilir:

Unter Lieben, Trinken, Singen	*Orada aşk, işret ve mûsıkî meclisinde seni,*
Soll dich Chisers Quell verjüngen.	*Hızır'ın ab-ı hayat membaı*[1] *gençleştirmeli.*

Şark'ın ilham kaynağı marifetiyle varoluşun ihyasını –*"Orada aşk, işret ve mûsıkî meclisinde seni"*- ümit eden Goethe, dünya neşesi saçan o üçlüden tiryaki sâkinin hayat tarzını sergiliyordu; söz konusu bu üçlü [aşk, işret ve şarkı] hayat tarzı, tabii rivâyetlerden öğrendiğimiz kadarıyla Hz. Peygamberinkinden esaslı bir şekilde ayrılıyordu. Hayat tarzları arasındaki bu fark, şairin Peygambere yönelik kritiğinin de çıkış noktasını teşkil ediyordu.

Goethe'nin Doğu Batı Divanı'na Lügat (Tübingen 1987. Einführung, s. XVIII) başlıklı eserinde Christa Dill şöyle yazıyor:

> "Divan'da altı *konu* muhtevayı belirleyici niteliktedir: Zihin ve şiir konusu, aşk konusu, işret konusu, dünya ve fert konusu, ebediyet ve zaman konusu ve Tanrı ve tabiat konusu."

Bunların arasında işret (içki içme konusu) bilhassa dikkat çekicidir. İslam şeriati, bilindiği üzere tüm sarhoşluk veren şeyleri yasaklar. *Divan* şairi şarap yasağıyla kritik bir tarzda meşgul olur. *Sâki Name* sürekli olarak şarap hazzı ve şarap yasağını mevzubahis eder. Sarih bir şekilde Goethe burada Müslümanlara yasaklanan sarhoşluktan tarafa fikir beyan eder. Maamafih Christa Dill'ın vurguladığı da daha başından beri unutulmamalıdır:

> Goethe'nin *Sâki Name* (*Sâki Kitabı*) içki şiirlerinden müteşekkil bir antoloji değildir. Şarap sarhoşluğu mest ve keyifli bir halin sembolüdür ki bu durumda tüm hayat fonksiyonlarında bir güçlenme yaşanır; bu durumda "Tanrı'nın cemâline daha neşeli" bakılır.

Goethe şarap yasağına çok önceki *Kur'an* incelemeleri esnasında rastlamıştır. *Divan* döneminde de tekrar bu mevzuya rastlar. Rehbinder'in *Muhammed Biyografisi*'nin 43. sayfasında şöyle denilmektedir:

---

[1] "Hızır'ın âb-ı hayat"ı *Kur'an*'ın 18. Suresindeki (Âyet 60 ve diğerleri) esrarlı bir hikâyeye dayanmaktadır. Buna göre Hz. Musa beraberindeki hizmetçisiyle: "İki denizin birleştiği yeri" aramaya çıkarlar ve burada Hızır(orada ismi zikredilmeyen) "yeşil" Peygamberin izine rastlarlar. Efsaneye göre bu âb-ı hayat'tan içtiği için kıyamet gününde sura üfleninceye kadar ölmeyecektir. Hammer'in Hafız'ın *Divan*'ının (I. Cilt, s. XXIII) önsözünde yazdığına göre, bir defasında Hafız'a "yeşil bir mantoya bürünmüş, elinde bir kadehle muhterem bir ihtiyar" görünüverir. Bu Hızır'ın kendisidir; âb-ı hayatın koruyucusudur. Hafız'a bu sudan içirir ve ona ebedî şöhret vaat eder. Böylece o şair mehabetine ulaşır. Hafız'ın bizzat kendisi *Divan* (I, 277)'ında bu âb-ı hayata işaret eder: *"Meyhanede ara, kadeh onundur."* (Yazarın notu).

Bir ziyafet vesilesiyle Hz. Muhammed, nasıl olsa Arapların ateşli mizaçlarına şarabın etkisini anlamıştı. O, bunu Müslümanlar için bir temel ilke olan ama bazı değişikliklere maruz kalan *Kur'an*'ın bir âyetiyle yasaklayıverdi.

Th. Arnold tarafından tercüme edilen George Sale'nin *Kur'an* tercümesinin girişinin 154. sayfasında Goethe şu satırları okur:

Şarap içme –kuvvetli ve sarhoşluk veren tüm içecekler buna dâhildir-, *Kur'an*'da birden çok yerde yasaklanmaktadır. Gerçi bu arada sadece aşırı ölçüde içmenin yasak olduğunu, ihtiyatlı şarap içmeye mezkûr kitabın bazı yerlerinde müsaade edildiğini düşünenler olmuştur. Bu konuda en makbul düşünce şudur ki, ister güçlü içecek olsun ister az alkollü iyi kalite olsun kesinlikle şarabın içilmesine müsaade edilmemektedir. Gerçi her ne kadar kaba mizaçlılar ve rind meşrepler bunun tersini iddia etseler de mutedil olanlar bu konuda pek katıdırlar; bir de eğer Mekke'ye hacca gitmişseler, o zaman şarabın tadına bakmak bir yana, üzümün şırasını sıkmak, bunun ticaretini yapmak, satın almak yahut satmak yahut da böyle bir satıştan elde edilmiş parayı muhafaza etmek dahi yasaktır. Bununla birlikte Farslar ve Türkler zevkle aşırı miktarda şarap içerler.

Divan şairinin *Sâki Name* kitabını şarklı "biraderi" Hafız'ın ilhamıyla yazdığı bilinmektedir. Sadece Hafız'ın *Divan*'ındaki *Sâki Name* Goethe'nin *Sâki Name* olarak adlandırmasına sebep olmakla kalmamış, bütün *Divan*, Alman şair üzerinde sayısız mısralarıyla tesir icra etmiştir; bu mısralarda Hafız tarafından, coşkun bir hayranlıkla şarap, mestlik, sarhoşluk, meyhane, sâki, kadeh, küp, şişe ve aynı zamanda devamlı şaire şarap sunan en güzel sâkiler övülmekte ve yüceltilmektedirler. Bütün Hafız *Divan*'ı için karakteristik olan ilk gazelin başladığı şu nidadır:

Elâ-yâ eyyühesâki edir ke'sen ve nâvilhâ...
(*Sâki, döndür kadehi, herkese sun, bana da ver...*)

Fakat nasıl olur da Muhammed Şemseddin, dinin güneşi, Hafız mahlasıyla yani *Kur'an*'ı hıfzetmiş birisi olarak *Kur'an*'dan bu kadar uzaklaşabilir? Kaldı ki kendisi bir Müslüman ve hatta bir derviş, Sufî ve Şeyh'ti. O, bizzat kendisi hakkında şöyle demiyor mu?

Durch den Koran hab' ich alles	*Hepsini Kur'an marifetiyle yaptım*
Was mir je gelang gemacht.	*Her ne başardım ve ne yaptımsa.*

Evvela şunu tespit edelim ki *Kur'an*'daki şarap yasağı ekseriyetle kabul edil-

diği gibi kesin değildir.[2] *Kur'an*'da Goethe'nin *Götz* başlıklı eserinde şarap konusu tartışılırken işaret ettiğimiz kademe kademe bir ilerleme, bir gelişim vardır: *Nahl* Suresinde Allah'ın armağanı olarak şarap övülür, *Bakara* Suresinde faydaları ve zararları değerlendirilir, *Nisa* Suresinde sarhoş olarak namaza yaklaşılmaması ikaz edilir ve *Maide* Suresinde de Şeytan'ın oyuncağı olarak alkolün zararları sıralanır. Şimdi Sünnî Müslüman fıkıhçı âlimlerin yaptığı gibi, evvela, son nazil olanın bir öncekinin hükmünü ortadan kaldırdığı yahut "iptal" ettiği noktasından hareket edildiğinde, o zaman *Kur'an*'da sarhoşluk için bir cezanın ifade edilmediği dikkatleri çekmektedir. Bu neviden bir cezayı yani kırbaçlama cezasını ilk defa Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı Hz. Ali eklemiştir.[3] Keza İslam tarihinde şarap yasağına karşı tutum ve davranış bütün zamanlarda ve bü-

---

[2] *Kur'an*'da kesin yasak *haram* sözcüğüyle ifade edilir; mesela Maide suresinin 3. Âyetinde şöyle buyurulur: "Hurrimat 'aleikum al-meitah wa ad-dam wa lahm alkhanzir ..." 3. "Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç..." Burada ritüel emirler ve bazı ülkelerde geçerli hijiyen prensipler söz konusu edilmektedir. Buna karşılık şarap içmeyle alakalı ikazda asıl ölçü bahis mevzuudur. Çünkü namaza sarhoş olarak yaklaşılmasına engel olunmak istenmektedir. (Sure 4, Nisa Suresi, Âyet 43): "43. Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın..." Şarabın Şeytan'ın bir oyuncağı olduğu meselesinde aynen kasten cinâyet ve cürüm işlemeyi engellemek söz konusu edilmektedir; çünkü aynı anda şarap ile kumar (el-meîser) zikredilmektedir; burada umumî olarak her şey çok hızlı oluverir. (Sure 5, Maide Suresi, Âyet 90-91): " 90. Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. 91. Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?" Arap şiirinin altın çağının büyük şairlerinden biri olan ve birçok şaraba övgü şiiri yazan Ebu Nuwâz (757-814), aşağı yukarı bu konuda şöyle mazeret beyan ediyordu: Eğer o kumar oyununa iştirak etmiyormuşsa, o zaman şarap içmesine müsaade edilmeliymiş. Gerçi bununla İslam fıkıhçılarının kılıkırk yarmalarıyla alay ediliyor, fakat kendi içinde de bu fevkalâde meşruiyete sahiptir. Nasıl olur da Allah, inananlara cennette mükafat olarak vaat ettiği bir içeceği bu dünyada yasaklayabilir? (Sure 47, Muhammad, Âyet15.) "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?)..." (Yazarın notu)

[3] Krş. Muhammad Sa'id Al-Ashmawy, *L'Islamisme contre F Islam*, Paris/ Kairo 1989, s. 48 ve 52. Aynısı daha mufassal olarak şu kitabın içinde: *Al islâm as-siyâsî*, Kairo 1987, s. 51 ve 57. Mısır'ın en yüksek mahkemesinin o zamanki başkanı olan Ashmawy, ne *Kur'an* ve ne de Hz. Peygamber tarafından alkollü içecekler için bir ceza ifade edilmediği gerçeğinin, içkinin münferit olarak herkesin kendi takdirine bırakıldığı anlamına geldiğini söyler. O şu hususa da işaret eder ki İslam'da dört mezhepten birinin kurucusu olan Ebu Hanife, Arapça alkol anlamına gelen *hamr* kelimesinin kökünden yani *örtmek, gizlemek* kelimelerinden hareketle, alkol içmeyi cezaya müstahak görmediğini, bilakis söz konusu içkiden alınan aşırı haz ile aklın kapatılmasını, engellenmesini, devre dışı bırakılmasını, bizim pek güzel bir şekilde Almanca olarak ifade ettiğimiz gibi, bulandırılmasını cezaya müstahak görmektedir. (Yazarın notu)

tün ülkelerde aynı olmamıştır. Burada sadece Ömer Hayyam yahut Ebu Nuvaz yahut Mütenebbi ve bir de *Binbir Gece Masalları*'ndaki bazı hikâyeler hatırlansa yeter. Evet, hatta denmektedir ki Arapçada olduğu kadar hiçbir dilde şaraba övgü şiiri mevcut değildir.[4] Hafiz'ın *Divan*'ı açıkça ortaya koymaktadır ki bu şair, J. von Hammer'in yazdığı üzere, "en neşeli ve hoşgörülü bir hükümdarın", kendisi de vezirleriyle şarap içmeyi âdet haline getirmiş ılımlı Şah Şuca'nın rejimi döneminde yaşamıştır. Ondan önceki ve sonraki dönemlerde Şiraz'da şarap yasağına uymayanlar kat'î bir şekilde cezalandırılırken, Şah Şuca'nın idaresi döneminde (1358-1384) büyük bir serbestlik hâkimdi. Hafız'ın şiirlerinin çoğu, Şah Şuca'nın ilim ve edebiyata büyük destek verdiği bu liberal dönemde yazılmıştır. Hafız'ın böylesine bir hükümdara hayranlığı bir çok şiirinden anlaşılmaktadır:

Şah Şüca'nın zamanı, hikmet ve şeriat devridir.

Yahut sevinçten çığlık attığında:

Tanrı'ya şükr olsun meyhane kapısı açık.
Zira benim dertlerimin kapısı bu
Küplerin hepsi de sarhoşlukla köpürmüş, coşmuş.
Ortadaki şarap, hakikî şarap, mecazî şarap değil!

Hafız'ın sâkiyi şarap içmeye davet etmesi esnasında Şah ortaya çıkınca doğaçlama olarak şu şiiri yazar:

Hatalar bağışlayan, suçlar örten Padişah'ın zamanında, Hafiz sürahiyle şarap içmekte, müftü kadehle!

Goethe, Hafız'ı (*Hafız Kitabı*'nda *Sonsuz* başlıklı şiirinde) "gerçek neş'e şairlerinin kaynağı" olarak adlandırır; şair için o, şudur:

Zum Küssen stets bereiter Mund,	*Her an öpmeğe hazır dudaklar,*
Ein Brustgesang, der lieblich fließet,	*Sen tatlı bir gönül nağmesisin akan,*
Zum Trinken stets gereizter Schlund,	*Yudum yudum içmeğe teşne dudaklar,*

[4] Krş. Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit.* Religion und Welt im Islam. München 1991. *Wein als Heilmittel (Şifa Aracı Olarak Şarap)* (s. 178 f.) başlıklı bölümde şöyle denilmektedir: "... Sadece Yahudi ve Hıristiyan değil, Müslüman hekimler de uzun zaman şarabı övme konusunda tereddüt etmemişlerdir. İbn Sina gibi 11. Yüzyılın yazarı Said İbn El Hasan da *Ermutigung zur Medizin* başlıklı eserinde tıpkı İbn Sina gibi şarabı övmektedir. Sufi meşrepli hekim yazar Muzaffer, Ba'albek hâkiminin oğlu, aynı şekilde 13. Yüzyılda *Seelenerheiterer (Mufarrih an-nafs)* başlığıyla kaleme aldığı eserde intibaların psikolojik etkileri ve antidepressiv üzerine "ruhu neşelendirici" sayısız başka derman/ilaç arasında hiç tereddüt etmeksizin şarabı da zikretmektedir." (Yazarın notu)

Sâki Kitabı'nda şarabı, kadehi ve sâkiyi överken Goethe'nin nasıl istekli ve tabii olarak, "ikizi"ni örnek aldığı *Notlar ve Tetkikler* bölümünde görülmektedir (*Müstakbel Divan* bölümünde *Sâki Name* faslında); burada şöyle denilmektedir:

> Ne kısmen yasak (haram) olan şaraba bu aşırı meyil, ne de gelişim çağlarında olan sâkilerin güzelliğine gösterilen bu davranış inceliği *Divan*'da aranmalıdır.

Divan şairi için "kısmen haram" ibaresi İslam hukukundaki yasak/haram ile Batılı okuyucunun Hafız'ın *Divan*'ından kazandığı pratik hayata bir atf-ı nazar arasındaki tenakuzdan doğmuştur. Mütercim Joseph von Hammer, Hafız'ın şiirlerinin "büyük bölümünün sarhoşluk ve erotik muhteva"da olduğunu iddia eder. Tercümelerinin önsözünde Hammer, zikreder ki Hafız birçok gazelinde,

> dostları ve müşterek garsonlarıyla şarap içme ve şarabın yasaklanması üzerine münakaşalar yapmış, çoğu kez onları ikiyüzlülükle suçlamıştır; şair, onları mavi tarikat gömleği ve kuşağını [...] şarap kadehiyle değiştirme konusunda ikaz eder.

Mütemadiyen Hafız zındık olarak görünür Hammer'e; düşüncesizlik ve derin düşünce arasında yüzen bir ayyaş ki bizzat kendisi en yıkıcı savaş zamanlarında dahi *"kaygısız bir neşeyle bülbül ve gülü, şarap ve aşkı terennüm edivermiştir."* Yalnız ara sıra, *"Hafız'ın ne tam anlamıyla hislere hitabeden (konkre) ne de tamamıyla alegorik olarak anlaşılmak zorunda olduğunu, bilakis yer yer maddî hazzın tellalı ve bazı durumlarda da mistik dünyanın dili olarak anlaşılmak lazım geldiği"* zikredilir.

Hafız'da kürelerin nasıl birbirine karıştığını Johann Christoph Bürgel (*Drei Hafis-Studien*, Bern 1975, s. 11), Hafız'ın çok katmanlı metafor oyunundan bahsetmek suretiyle canlandırır:

> Bundan böyle Hafız aşağı yukarı şöyle söyleyebilir: Gözyaşlarının selinden onu sadece Nuh'un gemisi kurtarabilir. Burada Nuh'un gemisi, dindarlar için Allah'a iman, şair içinse şarap kadehi anlamı taşımaktadır; zira Nuh, eski Yahudilere ve İslam tarafından kabul edilen anlayışa göre şarabın [...], şarap ve aşkın, erotiğin, mersiye ve mistisizmin mucididir, en azından bu kürelerden ikisi mütemadiyen birbirine karışmaktadır.

İslam dünyasında Hafız'ın şiirlerinin mübalağalı bir zevk hayatının izharı olarak kabul edilmediği, Goethe'nin de malumuydu; daha ziyade o, Hafız'ın da "mistik bir dil" olarak tavsif edildiğini öğrenmişti. Aşikâr Sır (Sie haben dich, heiliger Hafis,/Die mystische Zunge genannt; *İlâhi Hâfız, onlar sana,/Gaybın dili dediler*) başlıklı şiirde buna telmihte bulunmaktadır; bu arada bizzat kendisi de

şiirin son kıtasında ona tam da bu payeyi vermektedir: Du aber bist mystisch rein, [...] Der du, ohne fromm zu sein, selig bist! *Oysa sen saf mistiktin, [...] Sen ki sofu olmadan da mutlusun!*). Aydınlanmacı meşrep bir mütercim olarak Hammer, Goethe'nin Hafız'ın şiirlerinin dinî şiir olarak tanıtılma ve bu suretle kurtarılabilmesi için alegorik yorumların ilk defa daha sonraları ilave edildiği kanaatinde olduğunu söyler:

> [Hafız'ın] ölümünden hemen sonra kıskançlık ve ikiyüzlülükler onu bir kabir şerefinden mahrum etmek istiyordu; çünkü o, ilahî kitabın yani *Kur'an*'ın kutsiyetini ihlal etmiş ve ilahî kitabın mesajına mugayir olarak şarap zevkini fiilen ve lafz ile öğretmiştir [...] O zamanlar, Hafız'a karşı ikiyüzlülük ve kıskançlık bugün hiç kimsenin aklına gelmeyecek derecedeydi; onu nefsine mağlup bir şehvet düşkünü ve haram şeyler öğreten birisi olarak suçluyorlardı. Onun lirik şiirlerindeki şarap ve aşkı, ilahî aşkın ve cezbenin mistik alegorileri olarak yorumlamak kimsenin aklından geçmiyordu. Bununla beraber daha sonraları gerçek yahut sahte dindar *müftü, şeyh, ulemâ, sufî, imam, derviş ve kalenderler*, Hafız'ın şiirlerini halkın ağzından yok etmenin imkânsızlığını görünce, o zaman hem şairin hem de kendilerinin Sünnîliğini kurtarmak için müşahhas mecazları müteâl alegoriler ve Hafız'ın dilini de mistik dil olarak açıklamak durumunda kaldılar. Bu görüş bugüne kadar tüm Sünnî Müslümanlar tarafından muteber görülmüştür; Şem'î ve Sururî *Divan*'ı tamamen bu anlamda yorumlamışlardır. Sudî aksi bir kanaatte olma idrak ve cesaretini göstermiştir. Bu durum sadece Şiraz'da değil, bilakis İstanbul'da da bütün canlılığıyla lehte ve aleyhte olmak üzere tartışılmıştır.

İslam tarihi çerçevesinde, Hafız gibi bir şairi zındık mı yoksa gerçek bir mümin olarak mı anlamalı şeklinde cereyan eden tartışmalara Goethe de hararetle ve heyecanla katılmıştır. *Divan*'ındaki birçok şiiri –bilhassa *Hafız Kitabı*'nda- bu konuya hasredilmiştir. Hatta bizzat "Fetvalar", İslam âlimlerinin dinî ve siyasi konularda verdikleri hükümler vasıtasıyla şair, kanunların serbestçe yorumunu öven mahiyette birçok şiir yazmıştır. Goethe, İstanbul'da Ebussuud gibi liberal bir Şeyhülislamı "Aziz" ilan etmiştir; çünkü o, Hafız'ın eserini mutaassıp fanatiklerden korumuştur. Bu konuda Hammer'i iktibas etmekte fayda var:

> Hafız'ın tüm *Divan*'ını ve onun hayranlarını lanet sopasına karşı korumak için, Şeyhülislamın aforoz silahını kuşanmak lazım gelirdi.

Divan şairinin "mülhit" Hafız'a ne derece sempati duyduğunu, evet, bir şarap tiryakisi olarak onunla nasıl yarıştığını, -Sünnîler için bu fiil şayan-ı lanettir- *Sâki Kitabı* bütün bölümlerde göstermektedir. Hatta harfi harfine ilk mısradan yani *"Evet, ben de meyhânede oturdum..."*mısraından son şiirdeki *"hâlen içiyorum..."*

mısraına kadar bu durum varittir. Bilhassa *Divan* şairi, mülhit yahut zındık meselesi hakkında şu şiirde samimiyetle fikrini söylemektedir:

Da wird nicht mehr nachgefragt,	*Artık lüzum yok fazla tahkike,*
Wein ist ernstlich untersagt.	*Kesinlikle yasaklanmıştır şarap.*
Soll denn doch getrunken sein,	*Yine de içilmek istenirse eğer,*
Trinke nur vom besten Wein!	*O zaman şarabın en güzelini iç!*
Doppelt wärest du ein Ketzer	*Yoksa iki kat günahkâr olursun*
In Verdammnis um den Krätzer.	*Cehennemi boylarsın kötü şarap yüzünden*

Goethe 11. Yüzyıldan bir Fars hükümdarının öğretilerinden aldığı ilhamla bu nükteli mısraları yazmıştır. Bu hükümdar, oğluna şunu tavsiye etmişti:

> Daima en iyi şarabı getirt; zira eğer şarap kötüyse yemek de kötü addedilecektir. Buna şarabın günah olduğunu da ilave etmek lazımdır. Eğer günah işlersen, o zaman iyi bir şaraptan dolayı günah işlemiş olursun. Aksi takdirde hem kısmen günah işlemiş hem de kötü şarap içmiş olursun. Allah'a yemin olsun ki bu, bayağı şeyler arasında en bayağısı olurdu. Eğer günah işleyecek olursan, o zaman en güzel şeyler için günah işle. Kıyamet gününde ceza görürsen, o zaman hiç olmazsa iyi şeyler yüzünden cezalandırıl.[5]

Fars hükümdarının şarap yasağını böylesine önemsiz bir muameleye tâbi tutması, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi *Kur'an*'daki şarap yasağının İran'da da öyle kat'î olarak kabul edilmediği yönünde Goethe'nin intibaını güçlendirmiştir. Nihâyet, İran aslında bağcılıkla meşhurdu. Esasen *Persler Kitabı*'nda böyle vaz'edilir; burada Goethe, Perslerin moral bakımdan tabiat kültünü takdir etmektedir. Zerdüştçülüğün tabiatın dinî temaşasına taalluk eden kozmik etik görüşü ile *Divan* şairi kendini imtizaç içerisinde hissediyordu. Bu neviden bir uyumdan hareketle bağcılık savunulmakta, tabiatın ilahî ihsanlarına şükredilmektedir:

Wenn der Mensch die Erde schätzet,	*Kadrini bilmeli dünyanın insan,*
Weil die Sonne sie bescheinet,	*Çünki güneştir onu aydınlatan,*
An der Rebe sich ergötzet,	*O asma çubuğuyla eğlenir, keyiflenir,*

---

[5] *Buch des Kabus oder Lehren des persischen Königs Kjekjawus für seinen Sohn Ghilan Schach.* Ein Werk für alle Zeitalter aus dem Türkisch-Persisch-Arabischen übers, u. durch Abhandlungen u. Anm. erl. von Heinrich Friedrich von Diez. Berlin 1811. s. 440 ff. İktibas 12. Bölümden alınmıştır ve başlık şöyledir: *Misafirler nasıl ağırlanmalı ve misafir nasıl ziyaret edilmelidir?*.. Krş.: Katharina Mommsen, *Goethe und Diez.* Quellenuntersuchungen zu Gedichten der Divan-Epoche. Bern/Frankfurt/Main 1995.

Die dem scharfen Messer weinet,
Da sie fühlt, daß ihre Säfte,
Wohlgekocht, die Welt erquickend,
Werden regsam vielen Kräften,
Aber mehreren erstickend –
Weiß er das der Glut zu danken,
Die das alles läßt gedeihen,
Wird Betrunkner stammelnd wanken,
Mäßger wird sich singend freuen.

Asma ise keskin bıçağa kederlenir,
Hisseder tahammür edeceği özsuyunun,
Dünyayı neşelendireceğini,
Birçoklarına tâkat verecek,
Fakat çoğu bunalacak-
O, bunu kızgın güneşe, o her şeyi
İnkişaf ettirene, borçlu olduğunu bilir,
Sermest dili dolaşarak sendelerken,
Ölçülü olan sevinir terennüm ederekten.

Demek oluyor ki Farslı, her ne kadar temiz bir vicdanla şarap yapmış olsa da üzümün şırasından elde edilen içeceğin tehlikeler içerebileceğini biliyordu. Sadece ölçülü olan *"sevinir terennüm ederekten"*. Burada –*Sâki Kitabı*'nda mübalağalı içmeye karşı sık sık yapılan ikazlarla uyum içerisinde olarak- ölçülü içme tavsiye edilmektedir.

Goethe'nin bizzat kendisi de bağcılığın olduğu bir bölgede büyümüştü. O, "asmaların özsuyunu" "dünyayı arındırıcı" olarak görüyordu; sayısız güçlerin canlanması, bilhassa da sanat alanındaki yaratıcı kuvvetlerin hareketi onu çok sevindiriyordu. "Her şeyin büyüyüp gelişmesini" temin eden "şiddetli sıcaklara" müteşekkirdi. Sekseninci yaşında bile ihtiyar şair, Eckermann'a (15 Haziran 1828), bir müddet Dornburg'taki üzüm bağlarından uzaklaşıp kendini inzivaya çektiğinde şöyle demiştir:

> Asmaların sürgünleriyle zihnen ikili konuşmalar yapıyorum; bana çok iyi düşünceler söylüyorlar. Bunlarla ilgili olarak size harikulâde şeyler söyleyebilirim. Şiirler de yazıyorum yine, bunlar pek fena şiirler değil. Ve nihâyet arzu ediyorum ki her yerde bu ahvalde yaşamaya devam etmek bana nasip olsun.

Eğer Goethe burada "Asmaların sürgünleriyle zihnen ikili konuşmalar" yapmaktan bahsediyorsa, o zaman botanik bir şeyden fazlası kastedilmektedir. Gâyet tabii olarak anlaşılmaktadır ki sırf içmek, şair için hiçbir şeydir. Eğer *Divan*'da "sarhoşluk"tan bahsediliyorsa, o zaman bu sözcükle sadece neşeli bir halden yahut şuursuz içmekten çok daha fazlası kastedilmektedir. Daima yüce güçlerin canlanması, ruhu hareket ettiren ve onu faal hale getiren "şiddetli sıcaklık" marifetiyle bizzat kendinin sınırlanmasıdır burada mevzubahis edilen. *Divan* şairi bunu her şeyden evvel *Şarkılar Kitabı*'nda kendine örnek olarak aldığı Hafız'a yöneltilen şiirlerde göstermektedir:

Erschaffen und Beleben.	*Yaratmak ve Canlandırmak*
Hans Adam war ein Erdenkloß,	*Bir toprak yığınıyken Âdem,*
Den Gott zum Menschen machte;	*İnsan olarak yarattı onu Tanrı,*
Doch bracht' er aus der Mutter Schoß	*Lâkin insan da ana rahminden*
Noch vieles Ungeschlachte.	*Daha nice nâdan dünyaya getirdi.*

Burada Goethe, İslamî gelenekte de bilinen 1. *Tevrat* 2, 7'deki yaratılış hikâyesine dayanmaktadır: *"RAB Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu."* Goethe'nin *"Hans Âdem"*i, ilahî ruh ile canlanıncaya kadar bu neviden bir "toprak yığını"dır. *Divan* şairi esaslı bir humor ile bunun nasıl vuku bulduğunu tasvir eder:

Die Elohim zur Nas' hinein	*Elohim[6] burnuna nefes etti,*
Den besten Geist ihm bliesen,	*En güzel ruhu ona üfledi.*
Nun schien er schon was mehr zu sein	*Şimdi o daha da değerlendi,*
Denn er fing an zu niesen.	*Zira artık hapşırmaya başladı.*

Şarap içmeyle alakalı olarak "zındıkça" bir tavır, şiirin devamında pek manidar görünüyor; burada *Divan* şairi, *Kur'an*'ın otoritesine karşı başka bir ilahî kitabın otoritesini ileri sürmektedir:

Doch mit Gebein und Glied und Kopf
Blieb er ein halber Klumpen,
Bis endlich Noah für den Tropf
Das Wahre fand – den Humpen.

Bununla birlikte kemikler, uzuv ve baş
Bir yarı külçe halinde kaldığında,
Nihâyet Nuh bir damla için
Gerçek olanı buldu - kâseyi.

Görülüyor ki İslam şeriatının şarap yasağına karşı koymak için Goethe, aynı şekilde *Eski Ahit*'teki kutsal geleneğe işaret eder; buna göre Nuh, ilk olarak *"üzüm bağı dikmiştir"* (1. Yaratılış 9, 20). Bu surette Nuh, Goethe'ye göre, "yarı balçık" ve "damla"dan gerçek bir insan yapmak[7] üzere "gerçek olanı buldu". Maamafih

[6] İbranî mitolojisine göre yeraltı tanrıları arasında bir türdür: En yüce tanrı olan Yahova o yüzden *Tanrıların Tanrısı* olarak adlandırılır.

[7] Goethe, 1814 yılındaki *Sankt-Rochus-Fest zu Bingen (Bingen'deki Aziz Rochus Kutlamaları)* hakkında kaleme aldığı bir makalesinde, Müslümanların *Zebur* diye adlandırdıkları ve Allah'ın kelamı olarak saygı gösterdikleri Mukaddes Kitap'tan, daha doğrusu Hz. Davud'un ilahîlerinden şarap lehine

Nuh, Allah'ın merhametine nail olan (1. Yaratılış 6, 8) "dindar bir adamdı" (1. Yaratılış 6,9). Hafız[8] ile bağlantılı olarak Goethe, "kâse"nin etkisini olabildiğince hissedilir bir tarzda tasvir eder:

Der Klumpe fühlt sogleich den Schwung,	*Balçık hissedince bir atılış,*
Sobald er sich benetzet,	*Kendini ıslatır ıslatmaz hemen,*
So wie der Teig durch Säuerung	*Tıpkı mayalanması gibi hamurun,*
Sich in Bewegung setzet.	*Başladı hareket etmeye daha o an.*

O halde şarap insanın yaratılış sürecini tamamlayan canlı bir etkiye sahiptir. Nasıl ki ekmek yapmak için maya yahut mayalı hamur mutlaka lazımsa, aynı şekilde insan da şarapla hareket ettirilmiştir. Bununla birlikte Goethe burada kalmaz. Cesur bir şekilde, mümkün olan en yüksek basamağa kadar ilerler; kıyas kabilinden tekrar şu önermeyi kullanıverir:

So, Hafis, mag dein holder Sang,	*Hâfız, senin lûtufkâr şiirlerin,*
Dein heiliges Exempel	*Senin o kutsal misallerin,*
Uns führen bei der Gläser Klang	*Böylece bizi kadeh çınlamalarında,*
Zu unsres Schöpfers Tempel.	*Yaratanın mâbedine götürür.*

Böylece Hafız'ın şiirleri bizi şaraptan başka bir tarzda kanatlandırırlar ve en yüksek kürelere, *"biz yaratanın mâbedine"* çıkarırlar. Şaşırtıcı bir irtifada, yukarı doğru üç kat bir hareketle, *Divan* şairi şarabın ve zekânın can veren tesirini tasvir eder. Eğer Hafız'ın "ilahî misalini" takip edecek olursak, o zaman dünyevî alandan tabiatüstüne yükselmiş olacağız. Hafız "ilahî bir misal" olabilir, çünkü onun, hayat neşesi ve şarap zevkine çağrı yaptığı o "yumuşak, lütufkâr şiiri" üzerimizde şarap gibi canlılık veren bir etki yapar –hatta normal sarhoşluğun fevkine kanatlandırır. Onun dionizik mısraları dinleyeni büyüler, coşturur ve aynı zamanda göklere yükseltiverir.

Goethe hayranlıkla Hafız'da şunu idrak eder ki bu ruh akrabası dünya hayatını övmede kendisinden çok daha üstündür. O yüzden kendisine ithaf ettiği bir şiirinde onu "üstad" olarak adlandırır. Goethe, "iki dünya arasında" yüzen,

---

bir belge daha sunar. Orada Weihbischof'a "Oruç Duası"nda şunları söyletir: "Kitapta yazılıdır ki [104. İlahi] "şarap insan kalbine neşe verir." Buradan anlaşılmaktadır ki bizi ve başkalarını neşelendirmek üzere şarabın zevkine varabilmeliyiz ve varmalıyız..."

[8] İlk başlık *Erschaffen und Beleben: Buchstabe Dal, 18'te Gasele,* açık bir şekilde şiirin Hafız *Divan*'ındaki asıl kaynağına işaret etmektedir; orada Goethe şu mısraları okumuştur: "Ey melek, aşk meyhanesinin kapısında dur da Tanrı'yı tespih et. Çünkü Âdem'in hamurunu orada yoğururlar! Bu sarhoşların işinden başka bir şey değildir."; mütercim Hammer'in bununla ilgili yorumu şöyledir: "İçmek Hz. Âdem'in yaratıldığı toprak hamuru ekşitmekten başka bir şey değildir; bu ekşime olmadan insan tatsız tuzsuz, ekşimemiş bir külçe olarak kalırdı."

"spritüel bir havagazı" ile doldurulmuş balon metaforunu kullanır; Hafız'ın ilhamıyla yazdığı şiirlerine hayretle, bir fenomeni idrak eder ve bunu Berlin'deki müzisyen dostu Zelter'e, 17 Nisan 1815 tarihinde yazdığı bir mektupla şöyle dile getirir:

> "Şarklılaştırmayı çok tehlikeli bulurum; daha hata ettiğini anlamadan rasyonel ve spiritüel gazla doldurulmuş bir balon misali en güçlü şiir elimizden çıkıp gider ve havaya karışıverir."

"Hans Âdem" başlıklı şiirde bu olay gözlerimizin önünde cereyan eder. Mamafih başka *Divan* şiirlerinde de bu durumun tekrarı tespit edilmektedir. Balon metaforu Goethe'nin başka bir metaforunu hatırlatır. Bu metaforu, *1001 Gece Masalları*'ndan aldığı ilhamla çok eskiden kullanmıştı: Söz konusu edilen şey, sembol fonksiyonuyla "büyülü halı"dır. *"Ne getiriyoruz"* başlıklı tiyatro oyununun sınırları içerisinde bu büyülü halı merkezî bir motif haline gelir; bu "sun'î sanat aracı" orada bulunanlara "yeri değiştirme, havaya yükselme, başka bir yere nakledilme" imkânı sağlar. Gâyet tabii *"Ne getiriyoruz"* oyunundan mülhem mecaz, şiirin büyüleyici gücüne işaret etmektedir.

Gelgelelim balon ve uçan halının içme konusuyla ne alakası var? Hafız gibi Goethe'nin de kendi etrafında havaya sıçramak için sarhoşluğa ihtiyacı olduğunu düşündüğümüzde, bu durum anlaşılır. Şarap mestliği onlar için, Gundolf'un isabetli ifadesiyle söylemek gerekirse, *"bir ön form, ilk kademe, ilahî sarhoşluğun duygulara hitap eden halidir ki bu durumda insan mantığın, hesaplayan, tartan ve analiz eden aklın tüm zincirlerinden ve kılıflarından kurtulur ve hakkı bilir."* Bu ifadelerle Gundolf, Goethe monografisinde (Berlin 1916, s. 649) *Sâki Kitabı*'ndan aşağıdaki şiirin 4. mısraına atıfta bulunur:

Solang man nüchtern ist, Gefällt das Schlechte; Wie man getrunken hat, Weiß man das Rechte; Nur ist das Übermaß Auch gleich zu Handen, Hafis, o lehre mich, Wie du's verstanden!	Ayık olduğu müddetçe insan, Kötüyü de beğenir; İnsan içtiği ölçüde, Kendini ele verir; Yalnız içerken Kolayca kaçar ölçü, Hâfız, bana da öğret, Sen nasıl anladın bunu!
Denn meine Meinung ist Nicht übertrieben: Wenn man nicht trinken kann, Soll man nicht lieben,	Zira mübalağa yoktur Bu fikrimde: Sevmemelidir o zaman, İçemiyorsa insan,

Doch sollt ihr Trinker euch	Lâkin siz bâde nûş edenler için
Nicht besser dünken:	Doğrusu şudur ki,
Wenn man nicht lieben kann,	Sevemiyorsa insan,
Soll man nicht trinken.	İçmemelidir o zaman.

Bu mesaj sadece şair, sanatkâr ve yaratıcı insanları hedeflememektedir. Hem şarabın yükselttiği yaşama duygusu, hem de ölçüyü kaçırma tehlikesi umumî bir tecrübedir. *Divan* şairinin *Sâki Kitabı*'nda nükteli bir tarzda ima ettiği üzere, bazı bazı yüksek kabiliyetleri inkişaf ettirmek için, hatta hiçbir iş yapmayan bir tembel bile, şarap ile coşuyor, iş yapma kudretine kavuşuyor:

So weit bracht es Muley, der Dieb,
Daß er trunken schöne Lettern schrieb.

O noktaya getirdi ki Muley (Molla), hırsız,
Sarhoşken bile güzel harfler yazmakta

Bu arada, Gundolf'a uyarak, *"Ayık olduğu müddetçe insan"* şiiriyle her şeyden evvel yaratıcı insanın kastedildiğini belirtmek istiyoruz; tıpkı Goethe'nin Zahmen Xenien başlığı altındaki beyitlerinde olduğu gibi:

Wein macht munter geistreichen Mann,
Weihrauch ohne Feuer man nicht riechen kann.

Zinde kılar şarap marifetli, zeki insanı,
Ateş olmaksızın buhur koklanamaz.

Goethe 28 Ağustos 1814'de, doğum gününde, *Sâki Kitabı*'nın ilk şiirlerinin doğduğu Wiesbaden kentinin bağlar bölgesinde bulunurken, dostu Zelter'e bir selam kabilinden şu mısraları yazar:

Wie man getrunken hat,	Sarhoşken insan
Weiß man das Rechte;	Doğrusunu bilir

Bu arada Goethe, iktibas edilen mısraları dostu Zelter'e *"Yalnız senin için!"* tarzında bir ima ile yollamak suretiyle yukarıdaki şiirin iki mısraının tamamıyla şahsî bir itiraf kabul edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Sâki Kitabı'ının aynı mısralarını Goethe, 11 Mart 1828 tarihinde tekraren Eckermann'a iktibas eder; burada konuşmanın akışı esnasında şarabın tesirlerine dair şöyle der:

Ayıca siz benim *Divan*'ımı pek iyi tanıdığınız için, bizzat ne söylediğimi fevkalâde bilirsiniz:

Wenn man getrunken hat, Weiß man das Rechte.	Sarhoşken insan, Doğrusunu bilir.

Goethe buna bir de şu notu ilave eder:

Her şeyden evvel şarapta anlamlı bir şekilde yaratıcı gücü artıran kuvvetler mevcut; maamafih her şey durumlara, zamana ve o saate bağlıdır; birine faydalı olan, ötekine zararlı olabilir.

Sâki Kitabı içinde Goethe tekrar, şarabın verdiği coşkunlukla aşk coşkunluğunun birbirine ait olduğu motifine sözü getirmekte aşağıdaki mısralarda:

Sie haben wegen der Trunkenheit	*Sırf sarhoşuz diye*
Vielfältig uns verklagt	*Türlü türlü şikâyetler ettiler bizden*
Und haben von unsrer Trunkenheit	*Ve hâlâ sarhoş halimizden*
Lange nicht genug gesagt.	*Yeterince söz etmediler,*
Gewöhnlich der Betrunkenheit	*O bildik sarhoşluğa insan*
Erliegt man, bis es tagt;	*Mağlup olur gün ağarmadan;*
Doch hat mich meine Betrunkenheit	*Lâkin öyle esrimişim ki ben*
In der Nacht umhergejagt.	*Gece dolanıp durdum ortalıkta.*
Es ist die Liebestrunkenheit,	*Aşk sarhoşluğudur ki bu,*
Die mich erbärmlich plagt,	*Perişan halde inletir durur beni,*
Von Tag zu Nacht, von Nacht zu Tag	*Sabah - akşam, gece - gündüz.*
In meinem Herzen zagt,	*Kalbim mütereddit,*
Dem Herzen, das in Trunkenheit	*Sarhoş gönlümde şarkılar*
Der Lieder schwillt und ragt,	*Kabarıp taşmakta,*
Daß keine nüchterne Trunkenheit,	*Zilzurna sarhoşluk değil,*
Sich gleich zu heben wagt.	*Ki hemen ayılsın insan.*
Lieb-, Lied- und Weines Trunkenheit,	*Aşk, gam ve şarap sarhoşluğudur,*
Ob's nachtet oder tagt,	*Geceye ve gündüze aldırmayan*
Die göttlichste Betrunkenheit,	*İlâhî bir sarhoşluktur,*
Die mich entzückt und plagt.	*Coşturup inleten beni.*

Bu mısralar *Divan* şairinin İslam şeriatına göre şarap yasağıyla adamakıllı meşgul olduğunu göstermektedir. Daha şiirin başındaki mısralar, bir kritiğe, kınamaya, "şikâyet"e istinat etmektedir ki bunları sarhoş, ahlâk hocasından öğrenmektedir. Ancak sarhoşluğu dolayısıyla "çok çeşitli şekilde" kendisinden "şikâyet edilen", hâlen şikâyetçilerin "sarhoşluğu hakkında yeterince bir şeyler söylemediklerini" bildiriverir. Zira onlar sarhoşluktan ne anlarlar? Sarhoşluk

hakkında ne bilirler? "Alkol sarhoşluğu" ile "sarhoşluk" arasındaki farklı merhaleleri acaba anlıyorlar mı? Şiir formunda, bu ifade kategorilerinin birbirlerinden ne derece ayrıldığı konusunda onları sarih olarak ve sistemli bir şekilde aydınlatır. I. Nokta: Alışıldık biçimde "sarhoşluk" (5. mısra) sarhoş edici içkilerle başlar. İçen kişi gece boyunca mest ve "mağlup olur" (6. mısra). II. Nokta: Buna karşılık "sarhoşluk" öyle kolay belirlenmeyen bir şeydir. (4. mısra) III. Nokta: Zira "makul bir sarhoşluk" vardır, yani sarhoş edici hiçbir şey içmeden keyif verici bir sarhoşluk: "Gençlik içmeden sarhoşluktur" deniyor. *Sâki Kitabı*'ndaki daha sonra bu konuya döneceğiz. IV. Nokta: Sarhoşluğun başka bir formu da "aşk sarhoşluğu"dur (9. mısra); bu neviden bir sarhoşluğun semptomları arasında şunlar vardır: bunlar, "gündüzden geceye, geceden gündüze kadar" çok "fena halde inletir durur" (9.-12. mısralar). V. Nokta: Başka bir sarhoşluk çeşidi olarak şair, "şiirlerden mülhem sarhoşluk" türünü tanımaktadır (13.-16. mısralar) ki bununla şair "yaratma sarhoşluğunu" kastetmektedir; bu sarhoşluk onun tüm kalbini "kabartır" ve "yükseltir". VI. Nokta: Bir de "şarap sarhoşluğu" vardır (17. mısra); bu sarhoşluk, bilinen sarhoşluktan ayrılır. VII. Nokta: "İlahî bir sarhoşluk" (13-20. mısralar) ile sarhoşluğun en üst kademesine ulaşılmış olur. Onunla hiçbir şeyi kıyaslamak kabil değildir, çünkü o –"aşk, şiir ve şarap sarhoşluğu" irtibatı- dünyevî mutluluğun en yüksek formunu temsil eder. Bu bir haldir ki burada şairin tüm ihtirasları ayrımlaşmış bir tarzda birleşiverirler. Onun alamet-i farikası, -"ister gece ister gündüz olsun"- "ilahî sarhoşluk" âşıkı, içeni, mısralar yazan şairi şarap mestliğinin coşkunluğu, aşk sarhoşluğu, şairane coşku ve şevk ile "coşturup inletir". Sarhoşluğun bu en yüksek formunu *Sâki Kitabı*'nın mugannisi "üstad"ı Hafiz ile paylaşır.

Her iki şairin İslam'ın şarap yasağına karşı tavrı, benzer hususiyetler göstermektedir. Her iki şair de mısralarında şarabın faydalı tesirlerini överler; şarabın iyimserliği artıran, gençleştiren, şifa veren, halas eden, kanatlandıran, ateşleyen ve yaratıcı kuvvetler üzerinde müessir olan, zihni yükselten ve yüce bilgilere götüren yahut zaman zaman mahzurlu etkiler gösteren, kezalik bunları bazen gizleyen, "gürültü ve şamata", "pazarlıklar", "tahkirler", kısaca meyhanede patlak verebilecek "sefil karakter halleri"nden başlayarak "içki mahmurluğuna", sarhoşluktan huzursuz ayıklık haline kadar, nice hususiyetlerini mısralarına aksettirirler.

Şüphesiz Goethe ve Hafız, resmî ortodoks öğreti ve akidelerine karşı zihnî ve fikrî hürriyetlerini muhafaza etmekle, esas itibariyle dinsizliklerinden dolayı şarap yasağıyla alay etmezler. Onların ahlâkî emir ve yasalardan ve kurumlaştırılmış dinî şekillerden sapmaları şairliklerinden kaynaklanmaktadır. Şarap zevki Hafız ve Goethe için vazgeçilemezdir, çünkü her iki şair için sarhoşluk, tekrar Gundolf'u iktibas etmek gerekirse, *"ilahî aydınlanmanın ön basamağı"* idi. Hiç şaşmadan Goethe, ideal şair ve ruh akrabası Hafız'ı "kutsal bir örnek" olarak takip

eder. *Sâki Kitabı*'nda şair, Sünnî Müslümanları biraz tahrik edici bir tarzda şöyle demektedir:

Trunken müssen wir alle sein!	*İçip sermest olmalıyız hepimiz,*
Jugend ist Trunkenheit ohne Wein;	*Gençlik içmeden sarhoşluktur;*
Trinkt sich das Alter wieder zu Jugend,	*Yaşlılar dahi gençleşmek için içer,*
So ist es wundervolle Tugend.	*Doğrusu ne büyük erdemdir bu.*
Für Sorgen sorgt das liebe Leben,	*Derd-ü gamı veren şu güzel hayattır*
Und Sorgenbrecher sind die Reben.	*Ve gam ve efkâr dağıtır şu bâde.*

Burada terennüm edilen sarhoşluk, gençliğin coşkun halidir ki o, sarhoş edici içkiye ihtiyaç duymaz; zira gençlik, böyle deniyor, "şarap içmeden sarhoşluktur". Her şeyden evvel şairi, bilhassa lirik şairi düşündüğümüzde, o zaman şu kaide geçerlidir: Yaratıcılık gençliğe bağlıdır; daha doğrusu, gelişmekte olan tasavvur gücünün, ateşli ihtirasların ve güçlü yaratıcı iktidarın bir merhalesi olarak gençliğe. Yaşlanan şair şarabın yardımıyla coşkun gençliğin verimliliğine yükseltilebilir ve heyecanlı mısralar terennüm edebilirse eğer, o zaman elbette bu "harikulâde erdem"den dolayı övünebilir.

Eğer burada genel olarak insanlık düşünülecek olursa, o zaman Goethe'nin şiiri bundan dolayı bir daha geçerliliğini muhafaza etmektedir. Gençlik halinin "şarap içmeden sarhoş olma" hali için enerjik, güçlü ve hayata karşı iyimser bir tavır gereklidir. Böyle bir durumda insan varoluşun sıkıntı ve kaygıları karşısında kendini yenik kabul etmez, bilakis dünyaya sarılarak bunların ötesine atlar. Eğer şimdi yaşlanan adam "gam ve efkâr dağıtan" şarabın şifa veren etkisinden istifade ediyor, kendini günün sefaletinden şarap yardımıyla kurtarıyor ve Allah'a tevekkül ile hayata bağlanıyorsa; eğer şarap zihnî ve ruhî bakımdan bir kuvve-i maneviyeye ulaşmasını temin ediyorsa, o zaman bu vaziyet, Goethe'ye göre, büsbütün bir "erdem" olarak muteber olmalıdır. Burada şairi –tıpkı kadının esaslı sözcüsü ve savunucusu olduğu gibi- yine beşerî ihtiyaçların savunucusu rolünde görüyoruz; bu beşerî ihtiyaçlar dogmatikler tarafından inkâr edilse de o, bunları meşru olarak kabul ediyordu.

Bir defasında *Sâki Kitabı* içerisinde Hz. Peygamberin şarap yasağı direkt olarak bir ikaz anlamında ifade edilmiştir. Orada bu yasağı ifade eden sözcü sâkidir; o, ahlâkî bir görev telakkisiyle sarhoş şaire Hz. Peygamberin şarap yasağını hatırlatır; her ne kadar onun içmesini dizginleme gayretleri beyhude bir sevgi çabası olarak kalmışsa da:

DICHTER
Schenke, komm! Noch einen Becher!
SCHENKE
Herr, du hast genug getrunken;
Nennen dich den wilden Zecher!
DICHTER
Sahst du je, daß ich gesunken?
SCHENKE
Mahomet verbietet's.
DICHTER
Liebchen!
Hört es niemand, will dir's sagen.
SCHENKE
Wenn du einmal gerne redest,
Brauch' ich gar nicht viel zu fragen.
DICHTER
Horch! wir andren Muselmanen
Nüchtern sollen wir gebückt sein,
Er, in seinem heilgen Eifer,
Möchte gern allein verrückt sein.

ŞAİR
Gel, ey sâki! Bir kadeh daha sun!
SÂKİ
Beyim, yeteri kadar içtin;
Azgın ayyaş diyorlar sana!
ŞAİR
Yığılıp kaldığımı hiç gördün mü sen?
SÂKİ
Muhammed yasaklıyor onu.
ŞAİR
Sevgilim!
Kimse duymasın, sana söylemek istiyorum.
SÂKİ
Memnuniyetle konuşursan eğer,
Başka sual sormam gerekmez.
ŞAİR
Kulak ver! Biz diğer Müslümanlar,
Ayık olarak eğilip bükülmelidirler,
O ise, ilahî bir ceht ve gayretle,
Tek başına mecnun olmak ister!

"Yığılıp kaldığımı hiç gördün mü sen?" şeklindeki retorik soru, şairin sıradan bir sarhoş gibi şaraba "yenik düşmediğini" göstermektedir. *Sâki Kitabı*'ndaki bazı mısralar aynı şekilde işaret etmektedir ki, şair bu durumda dahi zihnî güçlerini tamamıyla kullanacak durumdadır; tıpkı sâkiye karşı şu söylediklerine uygun olarak: *"Farkındayım ki ben,/Her yerde aslolan odur.../ Ne çıkar sarhoşsam."* Goethe'nin kendine has, kayda değer içme direnci ve sarhoşken bile ayık kafayla hareket ettiği ve gerçekten zekâ pırıltıları taşıyan nükteler saçmış olduğu, ama asla şaraba yenik düşmediği sayısız şahidin rivâyetleriyle sabittir.

Maamafih bu durum, şair ve bütün insanlar için başka bir tehlike içermektedir– gevezelik! *Sâki Kitabı*'nda bu neviden birçok örnek mevcuttur; orada şair içini dökmekte ve kendisine saklaması gereken sırları ortaya dökmektedir. Hafız'ın *Divan*'ında da sarhoşken sırların ifşası motifine rastlanmaktadır. Goethe'nin *Sâki Kitabı*'nda Hatem, en gizli zındıklık şüphesi uyandıran hallerini sadece sâkinin, sadık şakirdinin kulağına fısıldamaktadır. Burada Hz. Muhammed'in kendinden geçme, mest olma halini şahsî bir imtiyaz olarak gördüğü şüphesi vardır. Peygamber *"ilahî şevkinde/Tek başına mecnun/sarhoş olmak ister!"* Bu bağlamda "verrückt" (mecnun, sarhoş, deli, çılgın anlamına gelen) gibi hoyrat bir kelime, modern anlamıyla bize yabancıdır; her ne kadar yakışıksız, ahlâka mugayir olmasa da. Bununla beraber burada Goethe'de aşağı yukarı "vecd ile kendinden geçmek", "vecd ü istiğraka dalmak" anlamına gelmektedir. Bu demek oluyor ki,

Hz. Muhammed'e olan derunî hayranlığı kendini, unutmaya, kendinden geçmeye –ilham ve vahiy tecrübeleri bu duruma refakat etmektedir- kadar vardırmakta ve yalnız başına buna hakkı olduğunu söylemektedir. Bilindiği üzere Goethe, bu mısraları Voltaire'in izinden giderek yazılan Peygamber biyografisindeki rasyonel açıklamalardan aldığı ilhamla yazmıştır (K. E. Oelsner, *Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters* ... A. d. Franz. übers. von E.D.M. Frankfurt a.M. 1810. s. 217). Burada, şiirde geçen şüphe şöyle formüle edilmektedir:

> Bazı defa *Kur'an*'daki mevzu dışına çıkmalar kasıtlıdır; sonra bu geçişlerde incelik ve hatta dehâ bulunmaktadır. Çok yakın görünen ihtimal odur ki Hz. Peygamber, sarhoş olma imtiyazını kendisine saklı tutmak için Müslümanlara şarabı yasaklamıştır.

Kitabın başında (verilen yerde, s. 25 ve devamı) Hz. Peygamberin bir tasviri var ki, burada söylenmek isteneni daha anlaşılır kılmaktadır:

> İyi anlaşılmak lazım gelirse putperest bir halkın arasında Allah'ın birliğinin ulvî tasavvuru, büyük ve ateşli bir ruhu alevlendirmeye çok müsaitti. Hz. Muhammed bu kavramı felsefî bir araştırmaya tâbi tutma kudretine ne kadar az sahipse, o derece fazla olarak bu fikir kendisini büyülemiş, kendisine hâkim olmuş ve onu hayrete düşürmüş olması lazım gelir. Bu basit, ama zengin tasavvurlarının sonuçları bu derece büyüktür bu fikrin. Fakat eğer bu fikrin uygulamasını akıl düzenlemiyorsa, o zaman çeşitli hurafelerin sisleriyle örter kendini. [...] Yaptığı keşifle ilgili hesap vermek istemeyen Muhammed, bunu tabiatüstü bir sebebe mal etmektedir. Feleğin bu lütfu onu kendinden geçirir; bizatihi kendi tasavvur kudretinin yakıcı ateşi onu yanıltır ve haklı olarak kendine aşırı bir şair muamelesi yapar. Çılgınlık sadece mizacına musallat olan aşırı hareketlilikte değildir, sair zamanda ruhu fevkalâde aydındır."

Goethe'nin İslam şeriatının şarap yasağını niçin kabul edemediğine gelince, bu, şimdiye kadar söylenilenlerden açıklık kazanmış olmalıdır. Onun metrukâtı arasında *Divan* için hazırlanmış bol miktarda şarabı öven şiir fragmanları bulunmaktadır.

Sâki Kitabı'nda "inanca ters" başkaca kısımlar da içki temasıyla birbirine bağlıdır. Bazı defa sâki, "rahipler vasıtasıyla tehlikeye düçar olmaması için, ayyaşı dilini sınırlı tutması" konusunda ikaz etmektedir. Sâki bu durumu şöyle tasvir eder:

Denk, o Herr, wenn du getrunken,
Sprüht um dich des Feuers Glast!
Prasselnd blitzen tausend Funken,
Und du weißt nicht, wo es faßt.

Beyim, düşün ki içtiğin zaman,
Etrafına ateş parıltıları saçılır.
Parıldar binlerce kıvılcım çatırdayarak,
Ve sen bilmezsin kimi tutuşturduğunu.

Mönche seh' ich in den Ecken,
Wenn du auf die Tafel schlägst,
Die sich gleisnerisch verstecken,
Wenn dein Herz du offen trägst.

Keşişler görürüm köşelerde,
Ateşli konuşmalar yaptığında,
Riyakârca saklanır onlar,
Sen kalbini içtenlikle açtığında.

Çakırkeyfin kendini kontrolde tuttuğu bu neviden bir durumu aşağıdaki şiir göstermektedir; bu şiirde şair, "keşişlerin" teolojik vehim ve fikirlerinin pek az bir anlam taşıdığını açıktan açığa ihsas etmektedir. Onun ateşli bir şekilde şarabı övmesi, -her şeyden evvel katı İslam anlayışına sahip temsilcilerin kulakları için- bir tür küfür gibi gelmek durumundadır; kaldı ki şarap şiirde *Kur'an*'ın üstüne çıkarılmaktadır:

Ob der Koran von Ewigkeit sei?
Darnach frag' ich nicht!
Ob der Koran geschaffen sei?
Das weiß ich nicht!
Daß er das Buch der Bücher sei
Glaub' ich aus Mosleminen-Pflicht.
Daß aber der Wein von Ewigkeit sei
Daran zweifl' ich nicht.
Oder daß er vor den Engeln geschaffen sei
Ist vielleicht auch kein Gedicht.
Der Trinkende, wie es auch immer sei,
Blickt Gott frischer ins Angesicht.

Kur'an ezelî mi, değil mi?
Bu değil derdim.
Sonradan mı yaratılmıştır Kur'an?
Bunu da bilmem!
Onun kitaplar kitabı olduğuna ise,
Müslümanlık icabı inanırım.
Oysa şarabın ezelî olduğundan,
Şüphe etmem katiyen
Melekler tarafından yapılmış olmasına gelince,
Bu da şiir değildir belki.
Nasıl olursa olsun nûş eden şarabı,
Daha zinde bakar cemâline Tanrı'nın.

Bitiş mısraları Goethe'nin şarap zevkiyle ilgili en güçlü argümanını taşır. Burada *Divan* şairi, insanın yaratıcısının (panteist birisi Tanrı-tabiat derdi) "cemalini" daha "zinde" olarak temaşa etmesini istemekle bir kez daha hür dimağı ve hayatın neşe ve zevklerini önemsediğini ispatlamaktadır.

Bu şiiri yazmadan evvel Goethe, İslam tarihindeki bazı dogmatik münakaşaları okumuştu; mesela *Kur'an*'ı "sonradan yaratılmış (mahlûk)" olarak mı yoksa "yaratılmamış" olarak mı görmek lazım geldiği konusunda çeşitli mezhepler arasındaki münazaalardan haberdardı. Bununla ilgili olarak Herbelot'un *Bibliothèque orientale* başlıklı eserindeki Mutezile maddesinden şunları not etmişti:

Sunniten Orthodoxe	*Sünnîler Ortodoks*
Coran Ungeschaffen	*Kur'an yaratılmamış*
Motazales Ketzer	*Mutezile zındık*
Coran Geschaffen...	*Kur'an mahlûk...*

Bu mezhep görüşleriyle alakalı daha mufassal bilgiyi Goethe, aynı eserin *Alkoran* maddesinde bulmuştur. Zikredilen maddede Mutezile'nin bir mezhep yahut mülhitlik (zındıklık) olarak gösterilmesi, Goethe'nin dikkatini üzerine çekmiş olmalıydı; zira o sürekli olarak özellikle mülhit (inanışa ters düşen) akımlara, -tabii Hıristiyanlıktaki akımlar da dâhil- ilgi duymuştur. Dışarıdan olan bizlere *Kur'an*'ın mahlûk olup olmadığı tartışması aşırı titizlik olarak gelebilir. Aynı şekilde biz sonraki nesiller için Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Hz. İsa'nın *Allah'la aynı* mı yahut *Allah'a benzer* mi olduğu tartışması yahut reformistlerden Zwingli ve Luther arasındaki ekmek ve şarap *Aşai rabbani* âyininde İsa'nın eti ve bedeni *anlamına* gelir mi yoksa gelmez mi tartışması anlaşılır gibi değildir.

Gerçi Goethe, şiirindeki "*Kur'an* ebedî midir değil midir?.." sorusuyla söz konusu münakaşa mevzuunda ironik mesafeyi muhafaza ettiği görünüyor; ancak o, herhangi bir mezhebe temayül göstermiş olsaydı bunun Mutezile mezhebi olacağı açıktır; her ne kadar bu dogmatik anlamda ciddiye alınamayacak alaycı bir tarzda olsa da. Daha önceden Allah'ın yüz ism-i celâli hakkındaki bölümde gördük ki Goethe, bir şiirinde Allah'ın sıfatlarından *el adl* (*âdil*) sıfatını en çok övgüye ve tebcile mazhar bulmakla âdeta Mutezile mezhebinin inancına şahadet etmişti. *Kur'an*'ın ebedî olup olmadığı sorusunu cevapsız bırakmak, buna karşılık şarabın ezelî olarak varolduğunu övgüyle söylemek Sünnîler için bu yüzden iki kat, hatta üç kat Tanrı'ya hakaret olarak gelmektedir. Çünkü birincisi *Divan* şairi bu suretle *Kur'an*'ın mahlûk olmadığı şeklindeki Sünnî dogmaya itiraz etmiş olurdu. İkincisi Allah'ın yanında ebediyetten beri var olan *Kur'an*'dan başka bir şeyin varlığını kabul etmek "şirk" anlamına yani İslam'ın ilk sırada yasakladığı günahlardan olan politeizm anlamına gelirdi. Üçüncü olarak burada tam da şarap gibi Sünnî Müslümanlar için kat'î olarak yasaklanan bir şey mevzubahis ise, o

zaman bilhassa buluttan nem kapan Sünnîler Goethe'nin o mısralarından dolayı üç kat isabet almış olurlardı.[9]

Kur'an'ın mahlûk olup olmamasıyla alakalı *Kur'an* âyetlerinin nükteli bir tasvirini Goethe K. E. Oelsener(zikredilen yer, s. 183)'de bulmuştur.

> "Hicretin 258. yılında Memun'un emri Bağdat'ta büyük karışıklıkların çıkmasına sebep oldu. Memun, *Kur'an*'ın diğer şeyler gibi sonradan yaratılmadığı, bilakis Allah'ın *Kur'an*'ı dünya ile birlikte yarattığı görüşünün kabulü yolunda kesin bir açıklama istiyordu. Söz dinlemez serkeşler hakkında haber vermekle yükümlü olan Bağdat valisi, tek tek şahsî olarak görüşünü açıklamak ve tasdik etmek üzere âlimleri bir araya toplayıvermiştir. Büyük kadı Beşir, *Kur'an*'ın Allah kelâmı olduğunu açıkladı. Vali diyor ki, *Kur'an*'ın mahlûk olup olmadığını soruyorum? Beşir cevap veriyor: Allah tüm mahlûkatın yaratıcısıdır. İyi öyleyse, diye mukabele ediyor Vali, çünkü *Kur'an* bir objedir. –Beşir, cümlenin ilk kısmını itiraf ediyor. O halde, diye bağlıyor Vali, *Kur'an* mahlûktur. –Billahi, diye mukabele ediyor Beşir, onun yaratıcı olduğunu iddia etmiyorum. Bundan bahsedilmiyor, diye devam ediyor Vali. – Beşir vicdanının daha fazla itirafta bulunmasına müsaade etmediğine yemin ediyor. Bağdat'taki diğer doktorlar, *Kur'an*'ın sonradan yazıldığını, tertip edildiğini ve fakat yaratılmadığını itiraf ediyorlar. Memun, Beşir ve İbrahim'in cezalandırılmasını emrediyor ve diğerlerinin de eğer saçma sapan fikirlerinde ısrar ederlerse zincire vurulmalarını emrediyor. İshak onlara Halife'nin fikrini bildiriyor. Hemen orada Bağdat'ın tüm doktorları, kadısı diğerlerinin önünde *Kur'an*'ın mahlûk (sonradan yaratılmış) olduğunu kabul ediyorlar. Sadece dört kişi fikrinde ısrar ediyor; onlar da derhal hapsediliyor, ancak direniyorlar."

---

9 Sünnîler ve Mu'tezile taraftarları arasındaki mezhep kavgasıyla ilgili olarak Tilman Nagel, *Der Koran*. Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1991, sayfa 336 (Kur'an, Giriş, Metin, Açıklamalar, Münih 1991, s. 336)'da şöyle yazar: "İslam'ın dogmatik gelişimi [...] Arapça sözcüklerle teksif edilmiş ilahî takdir olarak *Kur'an* tasavvurunu bozulmamış şekilde bırakmamıştır. Halk edilen dünya ile yaratıcı arasındaki telif kabul etmeyen farkın tek taraflı vurgulanması, bu her iki kategoriden hangisinin ilahî takdir olduğu, münhasıran O'nun sözü olarak hesaba katılması lazım geldiği sorusunu akıllara getirmektedir. Yaratıcının yanında sadece yaratılanlar olabilir düsturuna tutarlı olarak bağlı kalındığında, o zaman ilahî takdiri, O'nun kelâmını yani *Kur'an*'ı da yaratılmış kabul etmek gerekir. Zira sadece bu şekilde Allah'ın mutlak vahdeti ezelî ve ebedî bir cehher-i aslî olarak tasavvur edilebilir. Transzendenz (aşkınlık, müteâl'lik) ve Allah'ın vahdeti O'nun kelâmının ve dünyanın gidişatını yöneten takdirinin da yaratılmış olmasını ister. Mu'tezilenin negatif teolojisi bu yüzden *Kur'an*'ın yaratıldığı doğmasını açıkça müdafaa eder. Buna karşılık müslümanların ekserisi her zaman Allah kelâmının yaratılmadığı ve ebedî olduğu yönündeki sıfata bağlı kalmışlardır. *Kur'an*'ın bu karakteri, evet *Kur'an*'a has bir ifadeyle levh-i mahfuzda Allah'ın varlığında bulunmaktadır. Zira eğer bu kelâm yaratılmamış olsaydı, o zaman kadir-i mutlak olan Allah takdirini ve kelâmını yaratmadan evvel kadir-i mutlaklığının icabını yerine getirmekten âciz olurdu." (Yazarın notu)

Kur'an'ın ebedîliği ve mahlûk olmadığı konusunda şairin şüpheleri ile yine onun her türlü "rivâyet"e karşı şüpheci beyanları birbirine benzer. Yeter ki mesele cerh edilemez dogma olsun. Goethe, "ihtiyaten mezhep ihtilâfından ve tedris kürsüsünden uzak durur." O, bu neviden tartışmaların ve anlaşmazlıkların hiçbir şey kazandırmadığının ve "rivâyetlerin" ortodoksların (Sünnîlerin) bir "kuruntu"(bir hayal ve fantezisinden)'sundan ibaret olduğunun bilincindeydi. Akla güvenmek ona daha iyi görünüyordu; tıpkı *Sıkıntı Kitabı*'ndan alınan aşağıdaki şiirde ifade edildiği gibi:

Glaubst du denn: von Mund zu Ohr	*İnanıyor musun ki, rivâyet yoluyla*
Sei ein redlicher Gewinnst?	*Güvenilir bir ilâhî ilim varolsun?*
Überliefrung, o du Tor,	*Rivâyet, ey zavallı budala,*
Ist auch wohl ein Hirngespinst.	*Kuruntudan başka bir şey değildir.*
Nun geht erst das Urteil an:	*Bir kere evvela hükümle başlanır:*
Dich vermag aus Glaubensketten	*Yalnız başına akıldır muktedir,*
Der Verstand allein zu retten,	*Seni iman zincirlerinden kurtarmaya,*
Dem du schon Verzicht getan.	*Lâkin ondan da sen çoktan vazgeçtin.*

Burada ifade edilen nokta-i nazar geç aydınlanmacıların Almanya'da Goethe gibi bir temsilcisi için pek tabii anlaşılır görünüyor. Burada, Goethe'nin yukarıdaki şiirde zikredilen Sünnîlerle Mutezile arasındaki tartışmada olduğu gibi, bir kez daha Mutezile'den tarafa ve Sünnîlere açık şekilde karşı bir vaziyet aldığı kolayca gözden kaçabilir. Zira *Sunna*, rivâyet demektir; özel anlamda Peygamber Hz. Muhammed'den rivâyet edilen sözler (hadîsler), fiil ve eylemler anlamına gelir. Buna göre Müslüman kişi, bilâ kayd ü şart her gün bunlara uymak, yapılması gerekeni yapmak, yasaklanandan uzak durmak mecburiyetindedir. Bununla beraber Hz. Peygamberin hadîslerinin toplandığı ilk yazılı kaynak olan Buharî, onun ölümünden iki yüz sene sonra teşekkül etmiştir. Bu ve daha sonraki derlemelere istinat eden İslamî fıkıh (hukuk) sistemi, gerçi insan eseridir, daha doğrusu o zamanın fıkıhçıları tarafından inşa edilmiştir, ancak zaman içerisinde bunlar *Kur'an*'ın yanında ilahî bir mertebeye yükseltilmiş ve bundan itibaren de artık arka plandaki aklî sebepler bir daha sorgulanmamıştır.

Söz konusu geleneğin çoğu zaman hakikaten belirsiz ve tartışılır bir esasa dayandığı Goethe'nin malumuydu.[10] Zira bunlar bir *İsnâd*'a, yani nesilden nesile

---

[10] Bu nasıl da Mu'tezile'nin nazar-ı dikkatini çekmişti. Bununla ilgili olarak Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie (İslam İlâhiyâtı Tarihi)* (München 1994, S. 119)'da şöyle yazar: "Bazı Mu'tezilecilerin *hadîs* [Hz. Peygamberin toplanan hadîsleri *Sunna*'nın temelini oluşturur] mevzuunda ne düşündükleri bilindiğinde, belirli meselelerin [Sünnîler tarafından] tabulaştırılması anlaşılabilir. Pek tabii rivâyetlerin muhtevasının bazen ne kadar şaşırtıcı ve çelişkili olduğu onlarca nâmalûm değildi. Bunların sözlerini yerine getirmeleri istendiğinde, o zaman Sünnîler tarafından iddia edi-

("ağızdan kulağa") nakledilen bir "inanç zincirine", rivâyete istinat ediyordu. Maamafih burada hükümlerini buna istinat ettiren fıkıhçılar, Hz. Peygamberden nakledilen hadîslerin muhtevasının güvenilir olup olmadığını tahlil etmiyor, bilakis bu hadîsleri rivâyet eden ravilerin güvenilir olup olmadıklarını araştırıyorlardı. Böylece *Divan*'ın "mutsuz" şairi rivâyetlerde "güvenilir bir ilim kesbi" görmüyor, buna inanmaksa onun için "Kuruntudan başka bir şey değildir".

Şairin sıkıntısı, öyle anlaşılıyor ki, onda, geleneğe kör bir itaat içerisinde kendini açığa vuran akıl düşmanlığına karşı bir isyan hissi uyandırıyordu; burada ona, benzer şekilde düşünen katı Hıristiyan kilisesine rastlamış gibi geliyordu.[11] *"Sünnîler,"* böyle deniliyor dört mezhebin Sünnî kurucularından Ahmet ibn Hanbel hakkında kaleme alınan bir kitapta, *"ne bir kıyas ne de kendi idrak ve anlayışlarını kullanıyorlardı. İman konusunda kıyas (analoji) batıldır, kendi görüşü ise aynı şekilde batıldır ve hatta daha da kötüdür. Dinde her ikisini kullananlar unutulmuş yenilikçilerdendirler."*[12] Onuncu yüzyıldaki geleneksel Sünnîliğin zaferinden sonra Müslümanlara, "akıldan vaz geçmek" faydalı bir öğüt olarak kabul edildi. Buna karşılık *Divan* şairi, İslam'ın erken aydınlanmasına karşı en yüce prensibe göre itiraz eder. Bu esas, gördüğümüz üzere, şöyledir: Allah âdildir ve O'nun Zat'ı aklın postulatlarına uygundur.

Teolojik kılı kırk yarmalar *Divan* şairinin canını sıkar; bütün dinlerde bu söz konusu kılı kır yarmalar, o dinlerin yerleşmeleri ve kurumlaşmaları esnasında âlimler tarafından daima müşkül meselelere dönüştürülmüştür. Bu meyanda Sünnîler mütekebbir müsamahasızlıklarıyla hemcinslerine baskı uyguladıklarında bir "sıkıntı" doğar. "Sıkıntı" yahut istihzanın hedef tahtasında sadece "şarklı" din mutaassıpları değil, bilakis Batılı mutaassıplar da vardır; keza Goethe bunlara Kilise tarihinde rastlamıştır. Bu hususta da Goethe'nin *Divan*'ı gerçekten bir "doğu-batı" divanı'dır. Zira Goethe, din alanında genel olarak iyileşmiş, gelişmiş dogmalara hiçbir değer vermez. *Groß ist die Diana der Epheser* (*Efesli Diana büyüktür*) başlıklı şiirinde (15. mısra ve devamında) Hıristiyan dostu Friedrich Heinrich Jacobi gibi fanatiklere, -bu zat müsamahasızlığından dolayı Goethe'ye yabancılaşmıştır- itirazda bulunur.

---

len hani bilhassa sancağı altında pek çok materyal toplanmış olan Peygamberin en sevimli yoldaşının sağlam şahitliği çok uzak değildir. Çok acı bir istihzayla Mu'tezile şayan-ı dikkat ve pek gülünç tezleri çürütüyor, böylece Sünnîler ortaya çıkarılan tanakuzları sathî açıklamalarla ve harmonize etmek suretiyle geçiştirme ihtiyacı duyuyorlardı." (Yazarın notu)

[11] Bunlar arasında Goethe'nin Şark mevzularında danışman olarak fikrine önem verdiği baş rahip H. F. von Diez'in *Kabusnâme* ile alakalı katı ortodoks yorumları da vardı ki K. Mommsen'ın tespit ettiği üzere Goethe yukarıdaki şiirin ilhamını bu kitaptan almıştır. Daha doğrusu Diez, bu şerhte "yaratılış hikâyesinin hakikatine dair itirazı gayrı kabil olan rivâyet" vs. yazmıştır ki bu Goethe'ye sıkıntı yaratmış. Bu yüzden de zikri geçen şiirle bunu aşmaya çalışmıştır. Krş. K. Mommsen, *Goethe und Diez a.g.y.*, s. 161 ve devamı (Yazarın notu)

[12] Şuradan iktibas edilmiştir: Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, a. a. O., S. 128

Als gäb's einen Gott so im Gehirn! Da
Hinter des Menschen alberner Stirn!

Sanki beyinde bir Tanrı varmış gibi!
Ahmak insanın alnının arkasında!

Şu var ki onun kanaatine göre inanç, beşeriyetin çağlarını "parlak, kalbi yücelten ve verimli hale" getiren değerli bir mülktü.[13] Eğer o, *Şarkı Kitabı*'ndaki Hicret başlıklı şiirde imanın güçlü olduğu çağları övüyorsa, hani insanların hukuk bilginleri ve Rabbîler olmaksızın *"Dünyevî dillerinde Tanrıdan/İlâhî emirler aldıkları/ Ve pek de kafa yormadıkları"* dönemleri methediyorsa, *Sıkıntı Kitabı*'nda da aynı zihniyete rastlıyoruz. Şu var ki bu sefer tersine rastlıyoruz; yani bir sürü saçma dogmalarla dolu yeni sayfaların kritiğine. *Divan* şairi bunun için İslam dünyasından motifler ele alır:

Sonst, wenn man den heiligen Koran zitierte,
Nannte man die Sure, den Vers dazu,
Und jeder Moslim, wie sich's gebührte,
Fühlte sein Gewissen in Respekt und Ruh.
Die neuen Derwische wissen's nicht besser,
Sie schwatzen das Alte, das Neue dazu;
Die Verwirrung wird täglich größer,
O heiliger Koran! O ewige Ruh'!

Kutsal Kur'an iktibas edildiğinde,
Sûre ve âyetler de söylenirdi ayrıca,
Muvafık olduğu üzre her Müslüman,
Vicdanında hürmet ve huzur hissederdi.
Yeni dervişler bunu daha iyi bilmezler,
Onlar eskiyi konuşur, yeniyi ilave ederler;
Şaşkınlık günden güne büyür böylece,
Ey kutsal Kur'an! Ey ebedî huzur!

Eğer Goethe burada "Kur'an", "Sûre", "Müslüman", "derviş"ten bahsediyosa, o zaman bu neviden sıkıntılı ifadeleri ilk önce kelime anlamıyla anlamaya hakkımız vardır. Burada kritize edilen, İslam'da dinî-tarihî inkişaftır. Goethe bunu *Notlar ve Tetkikler*'deki *Hafiz* bölümünde kabataslak şöyle verir:

---

[13] *Noten und Abhandlungen*, Kapitel *Israel in der Wüste* (*Notlar ve Tetkikler*, *Çölde İsrail* bölümünde): "Dünya ve insanlık tarihinin asıl, biricik ve en derin konusunu, inançla inançsızlık arasındaki çatışma teşkil eder; diğer mevzularsa buna tâbi ve tâlidir. Hangi form altında olursa olsun, inancın hüküm sürdüğü bütün çağlar, aynı çağda yaşayanlar için de, gelecek nesiller için de muhteşemdir, kalpleri yücelticidir ve verimlidir. Buna mukabil, hangi biçimde olursa olsun inançsızlığın, bir anlık sahte bir ihtişamla sefil zaferini hâkim kıldığı tüm asırlar, sonraki nesillere ulaşamadan kaybolup gitmişlerdir; çünkü hiç kimse verimsiz, kısır şeyleri idrak için kafa yormak istemez."

İmdi, *Kur'an* derakap aslîliği sebebiyle bitip tükenmek bilmeyen tefsirlerin konusu oluverir, bu bağlamda kılı kırk yaran duyarlılıklara fırsat verir, her bir kimsenin hissediş tarzına göre bir heyecana sebep olur. Bu surette sınırsızca birbirine ters görüşler, akıl almaz kombinasyonlar meydana çıkar; evet her neviden gayri aklî irtibatların kurulması denenir ki böylece esasen zeki, akıllı ve anlayışlı adam, tekrar saf ve güzel metne geri dönmek üzere hevesle ve istekle gayret eder.

Notlar ve Tetkikler burada bir nevi, "Eğer kutsal *Kur'an* iktibas edilirse..." ifadesi için tarihî açıklayıcı bilgiler verir. Bununla beraber nesir kısımlarında olduğu gibi mısralar içerisinde de hissedilen şahsî angajmanın tonu, şairin burada kendi dilinde konuştuğunu ima etmektedir. "Kur'an", "Sûre" benzeri ifadeler elbette gayri İslamî ilişkilere bulaştırılmamalıdır. Demek oluyor ki, *Divan* şairinin burada, yalnız "doğuya has" olanı değil, bilakis hakikaten insanlığın geç zamanlarının "doğu-batı" semptomlarını da tenkide tâbi tuttuğu konusunda emin olunmalıdır. Böylece eğer *Divan* şairi "yeni devirler" hakkında şikâyette bulunuyorsa, bu aynı şekilde sadece İslam ilahiyatının tekâmülüyle sınırlı bir tenkit olarak anlaşılmamalıdır. Aynı şekilde burada Hıristiyan teologlar da kastedilmektedir. Bundan başka Goethe'ye has bu sızlanma kesinlikle sadece teoloji alanı için geçerli değildir. Burada tenkit edilen, insanlığın son zamanlarının tüm hayat alanları için bir bulgu niteliğindedir. *Notlar ve Tetkikler*'in *Vergleich* (kıyas) kısmındaki benzeri bir sızlanmanın bunu açıklıyor olması lazım; orada Goethe, "sanat, ilim, teknik, politik, savaş ve barış münasebetleri ve bunların bozulması vasıtasıyla nâmütenâhî hususi bir kayd-ı ihtirazîden ve parçalanmış halden" şikâyet etmektedir. Bu duruma duçar olma tehdidiyle karşı karşıya olanlar "son günlerde" yaşayanlardır. *Enweri* (Enveri) bölümünde Goethe aynı anlamda hoşnutsuz bir ifade olan "lüzumundan fazla okumak" kavramını kullanır; Tus şehrinden *"lüzumundan fazla okumuşlukla zemmedilen şehir"* diye bahseder.

27. Peygamber ve Poet (şair) arasındaki antagonizm (tezat)

"Şiire karşı menfî temayülünde Hz. Muhammed azami derecede tutarlı görünüyor..."

KUR'AN incelemeleri esnasında Goethe peygamber ile şair arasında bir antagonizm alametine rastlar. Bu problem bağlamında şu notu kaydediverir.

> Dini uygulamak ve ahlâkı yaymak görevi verilen şahsiyetler şairlerle, efsane, kıssa ve masal anlatıcılarla her zaman uyum içerisinde olmazlar. Tarih kitaplarını, şiir ve benzerlerini bir tarafa bırakabilir ve ayaklar altına alabilirsiniz, amma o zaman bu neviden kitapları sırf ahlâkî, ruhanî yorumlarla zararsız hale getirmeye çalışmayın, yapabiliyorsanız bunlardan faydalar elde etmeye bakın; çoğu zaman bu faydalar kelimelerdeki anlam zenginliği sebebiyle bizi daha az zorlayarak sağlanabilir. İlahî olan sık sık dünyevî olanda tecessüm eder. Şark edebiyatında bu durum çok sık vuku bulmaktadır.

Görünen o ki Goethe şair ve din hocalarını tabii muarızı, rakibi olarak görüyordu: din öğreticileri şairin eserlerini "örtbas etmek", "bir tarafa atmak", "zararsız hale getirmek" istiyorlardı. Anlaşılacağı üzere Goethe bu neviden temayüllere hususî bir hassasiyetle karşılık veriyordu. Hiçbir yerde o, Peygamber Hz. Muhammed'e karşı *Notlar ve Tetkikler*'in "Araber" (Araplar) bölümündeki kadar şiddetli ifadeler kullanmamıştır; burada o, Peygamber için, kabilesi üzerine "kasvetli bir din kılıfı örtmüş", böylece "saf ilerleme ihtimali örtülmüş oldu" şeklinde menfi ifadeler kullanmıştır. İslam dininin kadınlar üzerine örttüğü "kasvetli din kılıfı"ndan evvelce de söz edildi; aynı şekilde şarap yasağından ve sarhoşluktan da. Burada nihâyet şimdi peygamberlerle şairler arasındaki antagonizmden söz edilmelidir; alan Goethe'nin bir sanatkâr olarak en fazla ilgili olduğu ve kendini peygamberlere karşı muhalefet etmek zorunda hissettiği alandır.

Muallakat ile meşguliyeti münasebetiyle Goethe, ta evvelden Peygamberin tutumuna karşı mühim itirazlar dile getirmiştir; çünkü o, İslam'ı getirmesiyle

birlikte, İslam öncesi Bedevî şiir tarzının sonunu hazırlamıştır. Goethe'nin İslam dinine karşı yüksek saygısı, bu durumda onun, *Araplar* bölümü çerçevesinde Hz. Peygamber'e karşı sert bir kritik yapmasına mani teşkil etmedi; zira bir şair olarak, serbest şiir tarzının son bulmasını önemli bir kayıp olarak görüyor ve şikâyet ediyordu.

Goethe, teolojik sebeplerden dolayı Hz. Muhammed'den önceki zamanın, İslam dünyasında "cahiliyet devri" olarak adlandırıldığını ve ilk defa Hz. Peygamber'in 622'de Mekke'den Medine'ye hicretiyle birlikte Müslümanların asıl takvimlerinin başladığını biliyordu. *Divan* dönemlerinden hâlen Weimar arşivinde bulunan kayıtlar arasında yer alan şu notlar bununla alakalıdır:

AL GIAHELIAT
... Zeit der Unwissenheit.
und:
KORAN
Von Mahomet an wird die Zweite Zeit
AL ESLAMİYAT
des Islamismus gerechnet.

CAHİLİYET
... Cahiliyet dönemi
Ve:
KUR'AN
Muhammed'den itibaren ikinci bir zaman (takvim) başlar
İSLAMİYET
İslamizm sayılır

Muhammed kısmında Goethe, "cahiliye dönemi" terimine karşı tavır alır. Orada, İslam'a karşı önceki düzensiz ve nizamsız zamanlara borçlu olunan şu kazanımlar mufassal olarak açıklanmaktadır. Monoteizmin, sağlam teolojik kriterlerin, zahirî seremonilerin ve dünya şeriatının hüküm sürmesi. Bu yeni nizamın tanınmasıyla alakalı olarak Goethe şöyle yazıyor:

> Müslümanlar Hz. Muhammed'den önceki zamanı cahiliye devri olarak adlandırmaktadırlar; bu onlara çok görülemez. Onlar aydınlanma ve hikmetin ilk defa İslam ile başladığından tamamen emindirler.

Bununla beraber "cahiliye devri" ismi Goethe için mutlak bir geçerliliğe sahip değildir; çünkü onun için teolojik kriterlerin dışında beşeriyet çağlarının değerlendirilmesinde, başkaca görüş noktaları da kat'î surette etkiliydi. Her şeyden evvel onun için, bir çağda sanatların inkişaf edip etmediği yahut geri gi-

dip gitmediği önemlidir. Bu bakımdan o kendini Herder ile hemfikir biliyordu; Herder ki, kendisi bizzat bir teolog olmasına rağmen, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* başlıklı eserinde putperest çağdan Arapların en güzel zamanları olarak bahsetmektedir. Tam da Arapların ilk dönemleri, o zamanlar şiir sanatının inkişafı dolayısıyla onu büyülemişti. Goethe'nin de Herder gibi Arapların putperestlik dönemlerini özellikle değerli bulduğu, *Notlar ve Tetkikler* bölümündeki *Araplar* faslından çıkarılabilir. Aynı şekilde *Muhammed* başlığı altındaki bölümde de *Kur'an* ile başlayan döneme karşı "önceki dönem"in bazı şayan-ı tercih durumları vurgulanmaktadır. Orada Goethe, aynı zamanda, bu neviden bir telakkinin sadece Batılı bir anlayışa mal edilemeyeceğine, bilakis İslam'ın hüküm sürdüğü çevrelerde de bu tarz görüşlerin temsilcileri olduğuna işaret etmektedir. Aşağıda iktibas edilenler o "cins kafalar"a istinat etmektedir:

> Bununla beraber önceki çağda daha iyi bir şiir ve yazma tarzı olduğunu iddia eden cins kafalar da bulunur. Eğer Allah Hz. Muhammed vasıtasıyla iradesini ve kararlı bir şer'î eğitimi izhar etmek hoşuna gitmeseydi dahi, Araplar kendiliğinden böyle bir seviyeye ve hatta daha yükseğe çıkacaktılar; dahası lisan içinde saf kavramlar geliştirmiş olacaklardı. Diğerleri, daha cesurları, Hz. Muhammed'in, lisanlarını ve edebiyatlarını bir daha asla yerine gelmeyecek şekilde mahvettiğini iddia etmektedirler.

Burada Goethe'nin aklında olan, münferit hür düşünürlerdir; bunlar hakkında Hz. Peygamberin tesirlerini araştırırken bazı şeyler okumuştu. İlk dönemlerinde İslam tenkitçilerine yönelik imalara Oelsener'in Hz. Muhammed biyografisinde rastlamıştı:

> Ahmet bin İdris, vahyin geldiği yüzyılda çokça olan dâhi adamların belagatte *Kur'an*'ı aşma şerefine ulaşmak için beyhude gayret sarf ettiklerini teyit etmektedir. [...] Bununla beraber Mozdar, Merdad lakaplı İsa ve Mutezile mezhebinden bazıları, Arapların pek tabii olarak *Kur'an*'ı muhteva ve güzellikte geride bırakacak bir eser yaratma kudretine sahip olduklarını iddia etmişlerdir; tabii eğer gençliklerinden itibaren böyle şeyleri düşünmek kendilerine yasaklanmamış olsaydı.

Bibliothèque orientale'deki bazı makalelerde de Goethe, *Kur'an*'ı –Sünnî telakkinin aksine- Hz. Muhammed'in yazdığına inanan Arap ve Fars yazar ve şairlerin *Kur'an*'ın müellifiyle bir yarışmaya girmeyi düşündüklerini tekrar be tekrar ima ettiklerine rastlamıştır. Bu meyanda Goethe, *Kur'an*'ı "hem öğreti ve hem de belagat bakımından geride bırakabilecek" kitapların olabileceğini söyleme endişesi taşımayan Müslüman yazarların önemli sözlerine rastlamıştır. Her halükârda görünmektedir ki, İslam dünyası içerisinde, Goethe'nin, Arap şiiri üzerinde dinin

menfi ve önleyici bir tesir icra ettiği yolundaki böylesine yakışıksız iddiası, sadece Batılı bir bakış açısının eseri değildi. Goethe'nin peygamber ve şair tartışmaları üzerine aldığı notlar arasında Nasır bin Hareth'in *Bibliothèque orientale*'deki makalesine istinat eden şu malumat da vardı:

Nasır! Muhammed'e karşı

Goethe bununla ilgili olarak şunları okumuştu:

Hz. Muhammed Mekke'de *Kur'an*'ı tanıtırken Nasır bin Hareth, İran'dan döndükten sonra [...] dostlarını bu ülkenin kitaplarından elde ettiği efsanevî hikâyelerle eğlendiriyordu. Bu hikâyelerde Fars kahramanlarının, İsfendiyar ve Rüstem'in kahramanlıkları ihtişam ile anlatılıyordu. Nasır bunlar hakkında hemşerilerine diyordu ki, size anlattığım bu hikâyeler, Hz. Muhammed'in size anlattıklarından çok daha makbuldür. Nasır'ın bu efsaneleri gerçekten de Araplar üzerinde kuvvetli bir etki etti. Öyle ki Hz. Muhammed onlara *Eski Ahit*'ten hikâyeler anlattığında ona şöyle dediler: Biz bunların tümünü ve hatta daha da güzellerini duyduk; ancak her ikisi de geçmiş zamanlardan kalma hikâyelerden başka bir şey değil. Şu *Kur'an*'ın *Enfal* (Ganimet) Suresinden alınmıştır: Vaiz Hüseyin bu bölümü yorumlamak istediği zaman şöyle dedi: Bu Arapların *Kur'an*'ı küçümseyen sözleri –ki bu sözlerle Fars hikâyelerini *Kur'an*'a tercih ediyorlardı- en küçük bir sebebe bile istinat etmiyordu. Zira Hz. Muhammed onlara şu sözlerle meydan okudu: "*Kur'an*'ın öğretisine ve güzelliğine eş her hangi bir yazı getirin." Buna benzer bir şey getirecek durumda olmadıkları için, kibirleri ve böbürlenmeleri gülünçtü. Hz. Muhammed, Nasır'a cevap vermedi ve onun taraftarlarına ise şundan başkasını söylemedi: "Size söylediklerimin tümü Allah'ın saf âyetleridir; bunlar hürmetle dinlenmelidir." Nasır bu sözleri duyduğunda Allah'a biraz evvel bu bölümde kayıt edilen şu duayı etti: "Ey Allah'ım! Eğer Muhammed'in bize söyledikleri senden geliyorsa, o zaman taşlarını üzerimize yağdır ve bırak bu taşların altına gömülelim; tıpkı önceleri *Ebrehe* ve *Abissinerler*'e yaptığın gibi ve bizi ahiret hayatında da en ağır cezayla cezalandır."

O zamanlar *Kur'an* ağır bir imtihan vermek zorundaydı. [...] Nasır'ın *Kur'an* hakkında fena konuştuğu için lanetlenip lanetlenmediği bir tarafa, ancak buna rağmen birçok Müslüman âlim, hem öğreti bakımından ve hem de belagat olarak *Kur'an*'ı geride bırakan kitabın olabileceği endişesini taşımışlardır. Hatta onlar arasında bazıları vardı ki hem tezatları, hem de gerekçeli şüpheler bulmuştular; bunların çözülebilmesini imkânsız buluyorlardı.[1]

---

[1] *Orientalische Bibliothek (Şark Kütüphanesi)* yahut Şark ile alakalı her şeyi mündemiç evrensel lügat. von Bartholom. d'Herbelot tarafından kaleme alınmış [Almancası von J. C. F. Schulz]. Bd. I. Halle 1785, s. 272. Goethe, *Bibliothèque orientale*'in Almanca tercümesini *–Notlar ve Tetkikler*'i kaleme alırken- 24 Eylül 1818'den 3 Haziran 1819'a kadar Weimar Kütüphanesi'ndan ödünç almıştır.

İslamî rivâyetler çok eski dönemlerden beri Hz. Muhammed ve şairler arasındaki rekabetten haber verirler; Hz. Muhammed rakiplerinin, kendisine gelen vahiylerin şiir ürününden başka bir şey olmadığı suçlamalarına karşı kendini savunmak mecburiyetinde kalmıştı. Goethe bu mevzua taalluk eden *Kur'an* âyetlerini ilk dönem *Kur'an* tetkikleri esnasında George Sale'nin açıklamalarından biliyordu. Bu mevzua taalluk eden kısımlardan bazıları (bunlardan çok sayıda mevcut) burada George Sale'nin *Kur'an* tabının Almanca tercümesinde tekrar verilmiştir. Goethe bu tercümeyi *Divan* döneminde devamlı el altında bulundurmuştur. Evvela XXXVI. Sure'den (*Yasin* Suresi) bir parça verelim:

> 69. Biz o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu ona yaraşmaz da. O(na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır.

Tercümanlar bunun için şu açıklamayı veriyorlar:

> Biz Hz. Muhammed'e şiir sanatını (yahut şiir yazma sanatını) öğretmedik. Bu, Kur'an'ın sadece bir şiir olduğunu haykıran kâfirlere verilmiş bir cevaptır.

Kur'an, Sure XXI, *Enbiya* Suresi, aynı şekilde bir ihtilafı ima ediyor:

> 5. Onlar, "Hayır, bunlar karmakarışık yalancı düşlerdir. Hayır, onu kendisi uydurdu, hayır, o bir şairdir. Eğer böyle değilse önceki peygamberlerin (mucizelerle) gönderildikleri gibi o da bize bir mucize getirsin" dediler. [...]
> 36. İnkâr edenler seni gördükleri zaman ancak alaya alırlar. [...]
> 41. Andolsun, senden önce de birçok peygamberle alay edildi de içlerinden alay edenleri, o alaya aldıkları şey kuşatıverdi.

Aynı şekilde *Kur'an*, 50. Sure, Kâf Suresi:

> 5. Hatta gerçek kendilerine gelince onu yalanladılar. Artık onlar kararsız bir haldedirler. Böylece onlar karmaşık bir hesaba duçar oldular.

Tefsirci burada tekrar aynı meselenin mevzubahis olduğunu açıklar:

> Bunlar *Kur'an* hakkında neler söylemeleri gerektiğini gerçekten bilmezler; onu kâh poetik bir şiir, kâh büyüleyici bir eser olarak ve kâh kehanet ve falcılıktan bir parça kabul ederler.

Kur'an'ın XI. Suresi, Hz. Muhammed, şairleri *Kur'an*'la ölçülebilecek bir şeyler ortaya koymaları konusunda ispata davet eder:

13. Yoksa "onu (*Kur'an'ı*) uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin."

Görüldüğü üzere Peygamber "kendisiyle şairler arasında bir bölme duvarı tesis etme kaygısı" taşıyordu (Gustav E. von Grunebaum, *Vom Wesen und Werden der arabischen Poesie von joo bis 1000 n. Chr.* in: *Kritik und Dichtkunst.* Studien zur arabischen Literaturgeschichte. Wiesbaden 1955, s. 21). Grunebaum'un vurguladığı üzere, Peygamber bunu pek de şiir sanatı ile mücadele maksadıyla değil, daha ziyade genelde edebiyatçıların, özelde de bilhassa kâhinlerin mesuliyetsiz açıklamalarıyla kendi vahyinin karışmasını önlemek için yapıyordu. Grunebaum, şöyle devam ediyor:

Kesin olan o idi ki, Peygamber inançsız ve dinsiz şiirin istinat ettiği zihniyeti gizliyordu; bu surette şiiri teşvik eden birçok şeyi yıkıyor yahut zayıflatıyordu. Bununla alakalı en güzel delil, Lebid (560-665?) gibi İslam dinini kabul ettikten sonra artık hatırı sayılır bir şeyler yaratamayan şairlerdi.

Grunebaum bu bağlamda "yükselen yeni kültürün kendiyle beraber getirdiği poetik üretim durgunluğundan" bahseder. Bu, Goethe'nin *Notlar ve Tetkikler*'in *Araber* (Araplar) bölümünde serdettiği görüşlerle tamamıyla uyum içerisindedir. Orada Goethe, Arapların İslam dini vasıtasıyla ulaştığı merhaleden daha yüksek gelişim tasavvuru ve "saf bir lisanda daha saf kavramların" üretilebileceğini mülahaza ediyordu. Bu neviden bir yaklaşım, mutekit Müslümanlar tarafından maneviyata küfür olarak algılanıyordu. Onun için İslam mutlak bir şeydir; dolayısıyla İslam'ın üstünde bir inkişaf ve terakki düşünülemezdi. Mutekit Müslümanlar için *Kur'an* tüm zamanlar için Allah'ın ebedî sözü olarak mutlak'ın kokusunu barındırıyordu.

Notlar ve Tetkikler'in *Muhammed* bölümünde bu muhataralı peygamberlik meselesiyle alakalı olarak Goethe'nin işaret etmek istediği şey, sadece o lahza serdedilmiş bir kanaat değildir; bilakis bu görüş, şairin hayatı boyunca gittikçe vuzuha kavuşan kanaatleri üzerine istinat etmekteydi. Hz. Muammed hakkındaki esaslı tetkiklerinde Goethe, evvela şu hususa açıklık kazandırdı: Bu mevzuda kendi kanaati, tamamıyla "şiir nokta-i nazarından" hareketle belirlenmiş durumdaydı; daha doğrusu o, Peygamberin pozisyonundan tamamen farklı bir çıkış noktasında hareket ediyordu. Şöyle ki:

Biz mülahazalarımızda şiir nokta-i nazarından hareket ettiğimiz yahut buraya rücu ettiğimiz için, evvela adı zikredilen bu harikulâde adamdan söz etmek maksadımıza uygun düşecektir. O sıkça şöyle iddia ve beyan etmiştir: O bir poet değil,

Peygambermiş; o yüzden onun *Kur'an*'ı, ders ve eğlendirmek maksadıyla okunan beşerî bir kitap değil, bilakis ilahî bir kanun olarak görülmeliymiş.

Divan şairinin *Sâki Kitabı*'nda latife tarzından Hz. Muhammed'i "söz konusu kitabın müellifi" olarak adlandırdığını biliyoruz. *Kur'an*'ın "ezelî" olarak var olduğu, yaratılmadığı yolundaki Sünnî Müslümanların inancına Goethe, iştirak edemiyordu. Gerçi Aydınlanmacı düşünürlerin büyük bir bölümünün aksine, onun için *Kur'an* "ilahî bir kitap" olarak muteberdi; o, bunu tekrar be tekrar dile getirmiştir. Bu anlamda o, *Notlar ve Tetkikler*'in *Muhammed* bölümünde aşağı yukarı "mukaddes kitabın vücudundan" bahseder. Bununla beraber –poetik eserlerin müellifi olarak- o, kanaatine göre bizzat Hz. Muhammed tarafından "yazılan" esere aydınlanmacı anlamda aklın enstrümanlarıyla yaklaşmaya ve onu tenkide tabi tutmaya kendini mezun hissediyordu. Burada şu husus hatırlanmalıdır ki Goethe, Herder'le erken dönemlerinde karşılaşmasından beri *İncil* tenkidi yapmıştır; aynı şekilde, onun kanaatine göre poetik bir eser olan Hıristiyanların kutsal kitabı da böyle görülmeli ve yüceltilmelidir. Bu meyanda o, *Notlar ve Tetkikler*'in *Hebräer* (*Musevîler*) bölümünde sözü *Kur'an*'a getirmeden evvel *İncil* hakkında şöyle demektedir:

Burada Şark şiirinden söz etiğimiz için, eski bir derleme olan *İncil*'i de anmak lazım gelir. *Eski Ahit*'in büyük bir bölümü yüksek düşüncelerdir, otantik olarak kaleme alınmıştır ve şiir alanına aittir.

Bir metnin "şiiriyeti" için önemli olan, yüksek seviyede ilhamdır. Buna rağmen peygamber ve poet arasında bir fark mevcutsa, bu, Goethe'ye göre, her ikisinin kendilerine Allah tarafından verilen yeteneği nasıl ve hangi tarzda kullandığında saklıdır:

İmdi peygamberle poet arasındaki farkı daha yakından göstermek istersek, o zaman şunu söyleyebiliriz: her ikisi de Allah tarafından rikkate gelmişler ve ateşlenmişlerdir; poet kendisine verilen istidadı daha çok zevk vermek üzere hazla tüketip, meydana gelenle bir şeref kazanmak ve rahat bir hayat yaşamak ister. Diğer tüm maksatları ıskalar, çeşitlilik elde etmenin yollarını arar, kendini mizacı ve temsiliyle sınırsız olarak göstermek ister. Buna karşılık peygamber bir tek gaye güder; bu gayeye ulaşmak için en basit araçları kullanır. O herhangi bir öğretiyi tebliğ etmek ister; bir sancak etrafında ve sancakla tüm halkı bir araya toplamaya çalışır. Bunun için onun muhtaç olduğu yegâne şey dünyayı inandırmaktır. Şu var ki o bunun için yeknesak olmak ve kalmak zorundadır; zira insan çeşitliliğe inanmaz, onu fark eder.

Buna binaen Hz. Muhammed Goethe'nin kanaatince tıpkı şaire has ulvî bir

ilhamla teheyyüç etmiştir. Maamafih Peygamberin tabiatı bir öğreti tebliğ etmeyi ve bir inancı yayma ihtiyacını iktiza ediyordu. Bu bir iktidar iradesidir ki Goethe'nin görüşünce peygamber bu surette şairden ayrılmaktadır. Peygamberden farklı olarak poet, halkı bir araya toplamak ve insanları itaate zorlamak yolunda hiçbir surette daha kararlı bir iradeye sahip değildir.

Peygambere adaletli davranma gayreti içerisinde Goethe, bir gerekçe arıyor, şairlere ve insanlar üzerindeki etkilerine karşı kendini savunmak ve devamlı "muayyen bir gayeyi" göz önünde bulundurmak mecburiyetinde olan Hz. Muhammed'i bir dereceye kadar müdafaa etmeye çalışıyordu. Evvela Goethe tabiri caizse bir taraftan sıcakkanlı Arapların şiire karşı güçlü hisleri ve diğer taraftan iklime bağlı yaşama tarzları dolayısıyla önemli ölçüde tehlikelere ve azmaya, yoldan çıkmaya maruz kalacaklarını tahmin ettiğini dile getiriyordu. Bu anlamda o, şarkiyatçı Hammer'in *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (*Fars Belagat Tarihi*) (Wien 1818) başlıklı eserinde rastladığı görüşlerine bağlı olarak şöyle diyordu:

> Şiire karşı menfî temayülünde Hz. Muhammed, tüm masalları yasaklamakla azami derecede tutarlı görünüyor. Gerçek olandan imkânsız olana doğru gidip gelen ve inanılması nâmümkün olanı gerçek ve şüphesiz olarak sunan uçarı bir hayal gücü kudretinin bu oyunları, şarkî hisler, hafif bir sükûn ve rahat avarelikler için olabildiğince uygundu. Harikulade zemin üzerinde yüzen bu hayalî şey, Sasanîler zamanından beri nâmütenâhi çoğaldı; sanki *Binbir Gece*'de gevşek bir ipe dizilmiş halde misal olarak önümüze konuldu. Onların gerçek karakteri hiçbir ahlâkî maksada matuf olmamaları ve bu yüzden insanları bizzat kendine değil, bilakis kendinin ötesinde sınırsız özgürlüğe sevk eder ve taşırlar. İşte Hz. Muhammed tam da buna karşı olanı istiyordu.

İronik ara tonlar olmaksızın Goethe, Hz. Peygamber'i şiire karşı menfi tavrından dolayı "olabildiğince tutarlı" olarak karakterize etmektedir; Hz. Peygamber bütün masalları yasaklamıştır, oysa her zaman maksadına uygun düşen faydalı olan "bazı masalsı şeylere müsaade etmeyi âdet edinmişti":

> *Eski Ahit*'teki rivâyetleri ve ataerkil ailelerin [...] hadiselerini nasıl efsanelere dönüştürmeyi bildiği, akıllıca detaylarıyla Allah'a inancı, itaati ve teslimiyeti daima daha fazla dile getirmek ve telkin etmekten anladığı görülmektedir.

Goethe'nin telakkisine göre peygamberle poet arasındaki teşkil eden şey "gayeler"dir. Poet bir gaye ve maksat takip etmez. Goethe'nin *Notlar ve Tetkikler* bölümünün *Dschelâl-eddin Rumi* (*Celâleddin Rumî*) başlığı altında yazdığı gibi, şair, "dünyanın ihtişamını kendi içerisine almak" ve "kendine verilen istidadı daha fazla haz vermek üzere zevk içerisinde saçmak ve heba etmek"le görevlidir. Bu

surette o, insanların "sevimli hayat refakatçisi" oluverir; tıpkı Goethe'nin karakterizesinde "kendi gibilerinin neşeli biraderi" olarak vasfettiği Hafız gibi. Yüzyıllar sonra dahi onun şiirleri terennüm edilmektedir; "ebedî saf ve hoş olarak saçtığı şenlik ve şetaretten dolayı." (*Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Tetkikler* bölümünde *Übersicht* başlığı altında) Bu tarzın şairleri, "medenî varoluşun tüm emniyetlerinin mahvedildiği, insanın hicret ettiği, tabiri caizse akıp giden hayatın kovalanan zevklerinin sınırlandığı" zamanlarda hayat yardımı sunarlar (*Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Tetkikler* bölümünde *Warnung* başlığı altında). Goethe'nin *Şiir ve Hakikat* (III. Bölüm, 13. Kitap)'te, "gerçek şiir"in nasıl olması gerektiğini ilan ettiği aşağıdaki alıntı, buna uygundur:

> Gerçek şiir, dünya işlerine mahsus bir *İncil* gibi, içindeki neşe ve dış görünüşündeki hoşlukla, bizi yeryüzünün üstümüze çöken yüklerinden kurtarmak suretiyle kendini belli eder. O bir balon gibi bizi, vücudumuza takılmış bulunan safrayla birlikte, yüksek çevrelere çıkararak, yeryüzündeki o karmakarışık dolambaçları kuşbakışı olarak ve adeta düzelmiş bir halde gözlerimizin önüne serer. En neşeli eserlerle en kasvetlilerin amaçları hep bir olup, bu da başarılı ve nükteli bir tasvirle hem sevinci hem de acıyı hafifletmekten ibarettir.

Bu manada Goethe "gerçek şiir"den "dünyevî *İncil*" (sadece dünya işlerine mahsus bir *İncil*) olarak bahsetmektedir. Din adamlarından çok şairler vasıtasıyla başkaca zihnî ve ruhî güçler harekete geçirilmektedir. Din adamı insanlara dünyanın fanîliğini, geçiciliğini, hiçliğini işaret eder. Ahlâkî maksatlarının takibinde peygamber, insanları bağlamak, onları kendine, kendi içlerine, kendi sınırlarına ve mahdutluklarına yönlendirmek durumundadır. Şairse buna karşılık onları zincirlerinden kurtarmaya gayret eder. Masal anlatıcısı gibi şair, insanları kendi mahdutluklarından, hayat şartlarının sınırlarından ve bizzat "kendi içlerinden dışarı sınırsız özgürlüğe" taşır. Bu arada İslam dini, *"iman edenleri kasvetli mahdutluklarının dışına bırakmaz; zor mükellefiyetler talep etmeksizin, mevcudun sınırları dâhilinde tüm arzu edilen değerleri verir ve aynı zamanda geleceğe dair bir ümit, kahramanlık ve dindar bir yurtseverlik aşılar ve bunu muhafaza eder"* (*Notlar ve Tetkikler* bölümünün *Gazneli Mahmud* kısmında). Dinî dogmanın monotonluğu, katılığı ve basitliği şairi, fantezilerin çok çeşitli şekilleri, hareketliliği ve çeşitliliğiyle karşı karşıya bırakır. Böylece peygamber ve poet birbirine taulluk eden fonksiyonlara sahiptirler. Zira insanların ruhu için her ikisi de -konsantrasyon ve genişleme- zaruridir; nasıl ki beden için nefes alıp vermek zaruri ise. Tam da bu yüzden Hafız Goethe'nin devamlı artan hayranlığını ve temayülünü kazanmıştır; çünkü o en güzel tarzda poetik fonksiyonunu icra etmiştir (*Notlar ve Tetkikler* bölümünün *Müstakbel Divan* kısmında):

"En mutlu karakter, büyük eğitim, serbest maharet ve saf inanç, insanların ancak şöylece hoşuna gider; onların memnuniyetle, kolayca ve rahatça duyacaklarını onlara terennüm ettiğimiz zaman; bu arada onlara biraz daha ağır, zor ve istenilmeyen de bu fırsatta araya sokulabilir."

Goethe'nin kanaatince dünya tarihinin ruhu peygamberlere ve şairlere farklı, birbirini ikmal eden ödevler nasip etmiştir; aynen bunun gibi, hayat ritmi bakımından gerekli olan nefes alıp vermedekine uygun olarak şair için de kendini peygamberden daha aşağıda hissetmeyi gerektirecek herhangi bir sebep yoktur. Bir şair olarak Goethe, *Kur'an*'ın "müellifi"nden hatta daha üstün olduğunu biliyordu. Bu, dolaylı olarak bazı tenkitlerin imalarından anlaşılıyordu. Bu imalarda o, mukaddes kitabın bazı üslup tuhaflıklarının garibine gittiğini ifade etmiştir. Bunun ötesinde Goethe'nin *Kur'an*'ı (*Notlar ve Tetkikler* bölümünün *Muhammed* kısmında) karakterize etmesinde açıkça, bu eserin kendisinde muhteva itibariyle ikircikli hislere sebebiyet verdiğini ifade etmiştir:

Kur'an'ın tüm muhtevası, pek azıyla çok şey söylemek gerekirse, İkinci Sure'nin hemen başında bulunmakta ve şöyle devam etmektedir:

2. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.

3. Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.

4. Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar.

5. İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.

6. Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.

7. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır. (Goethe burada George Sale'nin İngilizce tercümesinden Theodor Arnold'un 1746 yılında yaptığı tercümeden iktibas etmektedir.)

Böylece *Kur'an* sûre sûre tekrarlanarak devam eder. İman ve küfür üst ve alt sınır olarak ayrılır. Cennet ve cehennem müminler ve münkirler için düşünülmüştür. Emirler ve nehiyler (yasaklar) açıkça belirlenmiştir. Musevî ve İsevî dinlerinin efsanevi hikâyeleri, menkıbeleri, her nevi izahları, sonsuz totoloji ve tekrarlar bu mukaddes kitabın muhtevasını oluştururlar. O kitap ki ne zaman ele alacak olsak bize bıkkınlık verir, bizi kendinden uzaklaştırır, fakat sonra cezbeder, hayretlere düşürür ve sonunda tebcil ve takdise mecbur eder.

Goethe'nin *Kur'an*'a karşı bu çelişkili tutumu hiçbir yerde şu son iktibas

edilen cümledeki kadar sarih değildir. *"Bıktırma"* ifadesi, esasında çok ağır bir söz. İhtimaldir ki burada, Goethe'nin bu hususa daha yakından değinmemiş olmasına rağmen, sadece bir üslûp kritiği kastedilmemektedir. Fakat birçok şey onun, bu şekilde *Kur'an*'da sayısız olarak yer alan cehennem cezalarıyla tehdit etmeyi işaret ettiği yolundaki görüşü desteklemektedir. Zira bu neviden tehditleri Goethe gençliğinde, Hıristiyan kilisesi tarafından önüne getirildiğinde, tiksindirici bulmuştur. *Wilhelm Meister*'de *İyi Bir Ruhun İtirafları* başlığı altında şöyle denilmektedir:

> Zaten bir an bile cehennem korkusu bilmemiş, hatta kötü ruh tasavvuru ve ölümden sonra ceza ve işkence yerinde azap çekmek fikri düşüncelerim arasında asla yer almamıştı. Kalpleri Allah'a, bu görünmeyen kudrete karşı güvensiz ve sevgisiz yaşayan insanları, artık o kadar bahtsız buluyordum ki, cehennem ve ahirette cezaya çarpılmak tehdidi, bana, bu cezaları çoğaltmak değil, belki azaltmak anlamına geliyordu.

Kur'an hakkında verdiği son hükmünde de Goethe, tekrar bu mukaddes kitaba hayranlığını dile getirir. Şöyle diyor:

> *Kur'an*'ın üslûbu muhtevasına ve maksadına uygun olarak müsamahasızdır, azametlidir, dehşetlidir, gerçekten yer yer harikulâdedir, ulvîdir. Bir çarkın dişlisi nasıl kendine bağlı öteki dişliyi harekete geçirir ve bu hareket zincirleme devam ederse, aynı şekilde bu kitabın büyüleyici ve kuvvetli tesirine de hiç kimse şaşmamalıdır. Bu sebepledir ki onun hâlis ve hakiki tebcilkârları, onun mahlûk olmadığını, sonradan yazılmadığını ve Allah ile beraber ezelî ve ebedî olduğunu beyan etmişlerdir.

Bütün *Kur'an*'a ve İslam dininin tebliğcisine hayranlığına rağmen Goethe, nihai olarak "insanlığın kurtuluşunun" "şiirin ihtişamı"nda mahfuz olduğuna içten ve samimi olarak kanidir. O, *Kur'an*'a dair tecrübeleri hakkında hesap ve malumat verdiği zaman bunu ifade ediverir. Daha doğrusu bunu *Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Tetkikler* bölümünde dile getirir. Mezkûr bölümün *Yeni ve En Yeni Seyyahlar* kısmında o, niçin şiirin böyle bir şifa fonksiyonu icra ettiğini ve şiirin niçin "saf insanlığın, asil âdet ve ihtiyatların, neşe ve aşkın iltica ettiği" hayat çölünün ortasında bir vaha olduğunu ima eder. "Şiirin ihtişamı" hakkındaki kanaati şairi ümitvar ediyordu. Hafız dolayısıyla da o, şairlik vazifesi anlayışında kendisini teyit edilmiş hissediyordu; "kanaatkâr, neşeli ve akıllı" yaşayan, "dünyada payına düşeni alarak uzaktan Allah'ın hikmetini seyreden" "neşeli bir kabiliyet olarak" ona kendini yakın hissediyordu (*Hafız* faslı). Goethe, peygamberle ortak noktaları daha doğrusu "Allah tarafından nasıl teşvik edildiği ve ateşlendi-

ği" hususunda ancak ihtiyatla fikir serdetmektedir. Hiçbir itiraz kaydı olmaksızın poet ve peygamber aynı basamağa yerleştirilir. Aynı zamanda bir aracı, ulvî bir kudretin tercümanı ve yalnız başka bir tarzda müessir olan, Allah'ın elçisi peygamberlerle denk tutulan şairler hakkında böyle yüksek bir telakkiyi Goethe dünya edebiyatının en önemli şairleriyle paylaşmaktadır. Umumî olarak bu konuda daha fazla şeyler söylemekten çekinmiyordu; böylece bir vesileyle (*Notlar ve Tetkikler*'in *Verwahrung* (Koruma) kısmında olduğu üzere) "söz ve ifadeyi ilahî bir delil telakki ettiğini" ima ediyordu. Bu bağlamda Goethe, kendinden daha çok başka şairlerden bahsetmeyi tercih ediyordu; mesela *Şiir ve Hakikat*'in onuncu bölümünde Klopstock'u tasvirinden anlaşılmaktadır ki o, bu şairin asıl hususiyetlerini çok iyi biliyordu; çünkü kendini ona yakın hissediyordu. Goethe'nin nazarında Klopstock, "kendini ilahî bir zat olarak görmekte tamamıyla haklıydı":

> O, ki kendisi *İncil*'den eğitimini almış ve onun gücüyle beslenmiştir, şimdi patrikler, peygamberler ve zamanın müjdecileriyle birlikte yaşamaktadır. [...] O, gerek ruh gerekse ahlâk bakımından, temiz bir delikanlıydı. [...] Böylece Klopstock kendini mübarek bir adam sayma hakkını tamamıyla kazandığı gibi, bütün fiillerinde de son derece temiz ve dürüst olmaya çalışmıştı.

Eğer Goethe, *Şiir ve Hakikat*'in on beşinci bölümünde sözü tekrar Klopstock'a getiriyorsa, o zaman kendini daha yüksek bir mükellefiyetin altında hisseden şairin, bir peygamberin fonksiyonlarından her zaman tüm keskinliğiyle ayrılmayan fonksiyonlarını aşikâr kılıyor demektir:

> Bu gibi adamlar aynı zamanda hem kendi vakarlarını, hem de hesap vermekle mükellef bulundukları yüksek bir şahsiyetin vakarını muhafaza etmek, kendi menfaatleriyle birlikte, bundan da mühim olarak, bir hükümdarın hatta bütün devletin ve böyle nazik bir durumda bile her şeyden önce insanlara iyilik etmek gibi, zor bir vazifeyi üzerlerine alırlar.

Nitekim Klopstock da bütün hareketleriyle hem şahsen değerli bir adam, hem de yüksek şahsiyetlerin, dinin, faziletin ve hürriyetin mümessili olduğunu belli ediyordu.

Bu, Goethe'nin, şahsiyetlerini kilise tarihindeki azizlerle karşılaştırmaya çekinmediği şairlerden bahsettiğini gösteren birçok belgeden sadece birisidir. Hatta 80 yaşlarındaki Goethe bile 8 Haziran 1830 tarihinde Kanzler F. von Müller'le kısa zaman önce *Glaubensbekenntnis eines denkgläubigen Christen* (*Hıristiyan olduğu varsayılan bir inanmışın itikadı*) başlığıyla neşredilen Aleithozetes[mahlası]'in kitabı hakkında yaptığı bir konuşmada bu vesileyle şu fikirleri beyan ediyordu:

İnsan ya tenkide girişmeksizin geleneğe inancını elden bırakmamalı yahut da, eğer insan bir tenkide girişecekse o zaman inancını bırakmalı. Üçüncü bir yol düşünülemez. Benim nazarımda Hz. İsa daima yüksek muhterem bir zat, ama problemli bir varlık olarak kalır. [...] İnsanlık dinî bir kriz içerisindedir; bundan nasıl çıkacağını bilmiyorum; fakat çıkmak mecburiyetindedir ve çıkacaktır. [...] İnsanlar, ne kadar saçma sapan şeyin [hükümet makamları ve klerikal (ruhanî) kurumlar tarafından] kendilerine iliştirildiğini idrak etmeyi öğrendiklerinden ve havari ve azizlerin Klopstock, Lessing ve biz diğer zavallı hergelelerden daha üstün adamlar olmadıklarına inanmaya başladıklarından beri, tabii kafalarda tuhaf şeyler çatışmak zorundadır.

"Biz diğer zavallı hergeleler" ifadesiyle Goethe, kendisine has karakteristik tarzda şairler ve Allah'ın elçileri, "Havariler ve Azizler" arasındaki benzerliğe işaret eden bir mukayese ile bunları önemsizleştirmek niyetindedir. Zaten önceki bir bölümde Goethe'nin kendisinin, çağdaşlarından birçoğuna kurtarıcı olarak göründüğü zikredilmişti. Genç bir şair olarak o, Weimar'ı tesir ve faaliyetlerinin meskeni yapmaya ve Herder'i oraya çekmeye karar verdiğinde, beşeriyet için bu duruma ümitler bağlanıyordu. Bu ümitleri o zamanlar orada ikamet eden Wieland, -kendisi aydınlanmaya karşı mutedil duran bir şairdir- Johann Heinrich Merck'e 7 Ekim 1776 tarihinde yazdığı bir mektubunda *İncil*'e telmihen çağrısını şöyle özetliyordu:

Böylece Weimar, umumiyetle günahkârların dünyayı sardığı bir dönemde, iyi insanların yerleştiği Ağrı dağı olacaktır.

Weimar ile kutsal "Ağrı Dağı" arasındaki ortaklık Wieland için şuradaydı ki, Allah korkusu olan, seçkin adamlar burada da orada da sığınacak yer bulmuşlardır. Weimar'dan hayırlı etkilerin daha sonraki nesillere yayılacağı beklentilerine büyük ümitler bağlanmıştı. Goethe, 1782 yılında kaleme aldığı mısralardan da anlaşılacağı üzere bu şuuru taşıyordu:

Ey Weimar! Sana büyük bir kısmet düştü!
Küçük ve büyük, Beytüllahim Yehuda'ya düştüğü gibi!

Mütevazı Weimar ile Hz. İsa'nın ilk etkilerini göstermeye başladığı Beytüllahim'deki ahırın karşılaştırılması, şair ile din kurucusunun yakınlığını, daha doğrusu her ikisinin de ilahî bir elçi olduğunu anlama kudreti olmayana yanlış gelecektir. Weimarlı şairler kendilerini din kurucuları, Havariler ve Azizlere yakın hissedebilirler. Goethe'nin sözlerinden bu anlaşılıyor. Nitekim o, neşeli bir coşkuyla, kendi tarzında müessir olan tilmizi Caroline Schlegel hakkında Matta 8, 10'da 12 Ekim 1796 tarihinde Schiller'e şöyle yazmıştı: *"Bu neviden bir inancı ben İsrail'de bulmuştum."*

Buna göre Goethe için din kurucularının esas itibariyle şairlerden farklı varlıkları yoktu; her ikisi de bir noktaya kadar *"bir olan Allah tarafından rikkate getirilmiş ve ateşlenmişlerdir."* Bunun da ötesinde Goethe, içlerinde ruhî bir üstün kudret beyan eden tüm "güçlü entelekya(kemâl-i evvel)"ları, deha barındıran tüm hilkatleri, ahi tabiatları "yüce bir dünya rejiminin enstrümanı" olarak görüyordu. Bu merkezde Goethe 11 Mart 1828 tarihinde Eckermann'la konuşmasında şunları açıklıyor:

> Yüce bir tarzda her yaratıcılık, her önemli tespit, her buluş, meyvesi ve etkisi olan her düşünce hiç kimsenin inhisarında değildir ve bu bütün güçlerden ulvîdir. Bu neviden şeyleri insan Allah'ın beklenmedik hediyesi, Allah'ın saf çocukları olarak görmeli, neşe ve şükranla kabullenmeli ve saygı duymalıdır.

Konuşmanın devamında Goethe, dâhi insanın şöyle olması gerektiğini söyler:

> Bu gibi durumlarda insan kendini, çoğunlukla dünyayı yöneten yüce bir varlığın aracı, ilahî bir etkinin varlığını ortaya koyan şerefli bir araç olarak görmelidir. Bunu, şöyle bir fikre sahip olduğum için söylüyorum: Çoğu zaman tek bir düşünce yüzyıllar boyunca farklı bir şekle bürünür ve insanlar, ortaya koymuş oldukları eserle çağlarına damgalarını vururlar ve kendilerinden sonraki nesiller tarafından da tanınıp hayırlı işlerinin etkilerini sürdürmeye devam ederler.

Bu, *Divan*'ın *Züleyha Kitabı*'ndaki başlıkta geçen kadın kahraman olarak aşağıdaki mısralarla övülen *şahsiyet* kavramının anlaşılması için bir anahtar vazifesi görmelidir:

Volk und Knecht und Überwinder,	*Halk, hizmetçi ve ermiş kişi*
Sie gestehn, zu jeder Zeit:	*Her zaman itiraf ederler ki:*
Höchstes Glück der Erdenkinder	*İnsanoğlu için en büyük mutluluk*
Sei nur die Persönlichkeit.	*Sadece insanın kendi kişiliğidir.*

Bu surette Goethe'nin dünya serüveninde Peygamber Hz. Muhammed'den daha hafif bir rol oynamamış olan başka bir peygamberden, yani onun için en önemli Yahudi peygamber olan Hz. Musa'dan bahsetmemize sebep olan bir madde başı söz konusu olmaktadır. Tabii *Doğu Batı Divanı*'nın *Notlar ve Tetkikler* bölümünün hemen başında ona münhasıran bir fasıl ayrılması tesadüf değildir. Bu faslın başlığı *Sahrada İsrail*'dir. Okumalarından anlaşılmaktadır ki "Şark"tan ve "Pederşahîlerin havası"ndan, evet hatta "Cennet"ten bahsedildiğinde devamlı Goethe'nin aklında İslam dünyasının dışında *Eski Ahit*'teki Yahudilik, İsrail halkı vardır. Bizzat kendinin İslamî Şark'a *Hicret*'i yetişkin birinin çocukluğunun sevimli efsane ülkesine, *Ahd-i Atik*'in dünyasına geri dönüşü gibi anlaşılabilir.

Goethe bir defasında *"Musa'nın ilk kitabına çok zaman ve dikkat hasrettiğini ve gençliğinin bazı günleri boyunca Şark'ın cennetlerinde"* dolaştığını hatırlatır. (Bkn. *Şiir ve Hakikat*, İlk Bölüm, Dördüncü Kitap; burada monoteist dinlerin kadîm babası Hz. İbrahim'in hikâyesi anlatılmakta, sonra gençlik projesi olan bir Yusuf –Romanı'ndan bahsedilmektedir.) Musa'nın son dört kitabına binaen Goethe, gençliğinden beri bilhassa da Herder ile müşterek *İncil* tetkiklerinden beri kendisini meşgul eden bir problemi çözmeye çalışmıştır. Burada dikkati çeken husus şudur ki Goethe, *Kur'an*'a yaklaşırken bazı cihetlerden *İncil* metnine yaklaştığı kriterlerin aynıyla yaklaşmıştır. Şöyle ki o, metni hem tarihî hem de poetik nokta-i nazardan incelemeye tâbi tutuyordu. Daha başlangıçta fevkalâde önemli şeyler söyleniyor:

> Dünyanın ve insanlık tarihinin asıl, yegâne ve en derin mevzuu –ki bütün diğer mevzular ikinci dereceden olarak bunun altındadır- inanma ve inanmama arasında bir ihtilaf olarak kalır. Hangi surette olursa olsun inancın hâkim olduğu bütün çağlar parlak, kalbi yücelten ve hem muasırlar hem de sonraki nesil için verimli çağlardır. Buna karşılık, hangi formda olursa olsun, inançsızlığın hâkim olduğu tüm çağlar, sefil bir zafer iddiasında olsalar da, [...] sonraki nesillerin gözleri önünden kaybolup giderler; çünkü hiç kimse verimsiz bilgiyle nefsine eziyet etmek istemez.

Musa'nın son dört kitabı Goethe'nin kanaatine göre inançsızlığı konu alırlar; şair onları çok darmadağınık bulur; takdim edildikleri şekliyle can sıkıcıdırlar. Çünkü birinci kitap, onun söylediği gibi, inancın zaferini gösterirken, sonuncu kitap, inançsızlığın en küçük tarzda her adımda yolunu kestiği intibaına zorlar. Esasen burada mevzubahis olan olağanüstü önemli bir tarihî teşebbüs hakkındaki haberdir, daha doğrusu İsrail'in Hz. Musa liderliğinde Mısır'dan çıkışıdır. Demek oluyor ki Goethe'nin burada inanç ve inançsızlıktan ne anladığı enteresandır. İbarenin gelişinden Goethe'nin dindarlık ve ateizm arasındaki tezadı kastetmiş olamayacağı anlaşılmaktadır; zira *İncil* metninde tabiatıyla ateizmden hiç bahsedilmemektedir. Daha çok Goethe inançsızlığın ifadesini şurada görmektedir ki *"tarihin akışı [...] her yerde sayısız kanunlarla yavaşlatılıyor"*. Bu surette, *"dar kafalı insanlar dinî merasim gardroplarını çoğaltmaya gayret ediyorlar."* Hz. Musa, *"kendi ayakları üzerinde durması gereken askerî bu komutan, rahmet ve cezanın Tanrı tarafından verilmesi için yakarmakta, tekrar be tekrar yardım dilemektedir. Ceza ve rahmet sadece bir ziyan olarak sunulduğundan dolayı yolunu şaşırmış halkla asıl hedef tamamen gözden kaybedilmektedir."*, yani arz-ı mev'ûda taşınılamamıştır. Buna göre inançsızlık, Luther'in *Yeni Ahit*'te'ki "Kleingläubigkeit" (Mütereddit hal) ifadesiyle tercüme ettiği şeydir; yani Allah'a inancın ve kendine güvenin eksik olması durumudur. Bu durum alelade konulan kurallar ve dinî âyin ve törenlerle dengelenir. Goethe'nin tenkit ettiği *İncil* metninde hâkim olan bu karmakarışık temsil tarzı, Hz. Musa'nın bir mütereddit, Tanrı'nınsa korkunç ve acımasız ola-

rak tezahür etmesi neticesini hâsıl etmektedir. Hiç şüphesiz burada Goethe'nin gençliğinde çok can yakıcı olarak bulduğu kilisenin ortodoksluğuna (katılığına) karşı gizli bir tenkit saklıdır; fakat genel olarak da insanların dinî hayatının alay mevzuu haline getirilmesi ve şekilciliğe karşı bir ikaz söz konusudur. Bu, kurumlaşmış her dinin maruz kalacağı bir tehlikedir.

Burada Goethe'nin Hz. Musa'nın son dört kitabında rastladığı problemleri nasıl tek tek çözmeye çalıştığı hususunun tafsilatlı olarak izahına gerek yoktur. Kendi ifadeleriyle sadece muammanın çözümünü nerede gördüğüne işaret edilmelidir: Bu, bilâhare bu kitapların yazılı kanunlarının devreye sokulması suretiyle "büsbütün tatsız tuzsuz" hale gelen "fevkalâde üzücü, akıl almaz bir reaksiyondur." Böylece Goethe hikâyenin asıl gidişatını yeniden imal etmeye ve sonraki redaktörlerin ilâvelerini temizlemeye gayret eder. Burada hem ataerkil ve dost bir varlık olarak Allah'ın sureti, hem de Musa'nın birinci kitabında sonraları da Josua kitabında hâkim olarak karşımıza çıkan ve Peygamber Hz. Musa'nın bizzat karakteri rehber vazifesi görmelidir. Goethe bunu şöyle temellendiriyor:

> Bu konuda kendimizi aydınlatmak üzere şunları söylüyoruz: İnsan nasılsa, Tanrısı da öyledir.[2] O yüzden Hz. Musa'nın karakterine dair bazı son sözler!
>
> *"Sizler"*, diye bize seslenilebilir, *"daha önce büyük bir cüretkârlık ve pervasızlıkla nadir bir adamın şimdiye kadar hayran olunan hususiyetlerini, kral naipliği ve ordu komutanlığı özelliklerini inkâr ettiniz. Fakat onu belirleyen nedir? Böylesine önemli bir mesleğe nasıl ve neyle hak kazanıyor? Eğer asıl lüzumlu şeyler ve mutlaka sahip olması gereken kabiliyetlerden mahrumsa -ki siz bunları inanılmaz bir küstahlıkla inkâr ediyorsunuz-, o zaman bu iç ve dış şartların namüsait olmasına rağmen bu neviden bir meşguliyete doğru zorlama cesaretini kim veriyor ona?"*
>
> Buna şu cevabı vermemiz gerekir:
>
> *"Kabiliyet değil, talih değil esasında İşin Adamı yapan bu yahut şu adamı; bu neviden durumlarda herşey şahsiyete bağlıdır. Karakter şahsiyete istinat eder, yoksa kabiliyetlere değil. Kabiliyetler karakterle birleşebilir; o, onlarla dost oluverir: zira onun için onun dışındakilerin tümü lüzumsuzdur. Şunu itiraf ederiz ki Hz. Musa'nın şahsiyeti ilk alçakça cinâyetten itibaren baştan sona tüm acımasızlıklardan ortadan kaybolduğu ana kadar fevkalâde önemli ve değerli bir adam resmi verir bize ki o, hilkati gereği, en büyük olmaya sürüklenmiştir."*

---

[2] Bu aynı dönemde yazdığı iki mısraı hatırlatır:

Wie einer ist, so ist sein Gott;	*Kişi nasılsa Tanrısı da öyledir*
Darum ward Gott so oft zum Spott.	*O yüzden alay mevzuu olur Tanrı çok defa.*

Burada ibarenin gelişinden de anlaşılacağı üzere, bununla Goethe, Voltaire'nin anladığı manada dine yandan bir darbe vurma niyetinde değildir. Bu iktibas zaman zaman böyle anlaşılmıştır; ancak onun kanaati çok daha başkaydı: "... Denn was innen das ist außen." *(...İçte olan dışa yansır.)* (Yazarın notu)

Genç Goethe'nin idrakinde sürü saygısına benzer bir kanaat esas teşkil ediyordu. Bu, Prometheus, Musa, Sokrates, Hz. İsa, Sezar, Hz. Muhammed, Shakespeare, Spinoza gibi çeşitli mitolojik ve tarihî şahsiyetleri kapsıyordu; bunlara sonradan Raffael, Leonardo, Mozart gibi sanatkârlar ve Giordano Bruno, Kepler, Kopernikus, Linné gibi kendi çağına mührünü vuran bilimle alakalı düşünürler ve diğer dâhi yaratılışlılar eklendiler. Bunlar, *"kendilerinden sonraki nesiller tarafından da tanınıp hayırlı işlerinin etkilerini sürdürmeye devam ederler."* İranlı Hafız da bu kahramanların safındadır. Eğer yaşlı Goethe, *Cennet Kitabı*'nın son şiiri olan *Gute Nacht!(İyi Geceler!)* başlıklı şiirinde ("Nun, so legt euch, liebe Lieder..."; *Şimdi, ey sevgili şiirlerim, böylece...*) *"Tüm zamanların kahramanlarıyla/Cennet'in derinliklerinde adımlamak"* istiyorsa, o zaman şüphesiz bu neviden dâhiler vardı aklında ki, dünya ruhu tıpkı onun gibi bunları da benzeri bir tarzda açıklanamaz kabiliyetlerle donatmıştır.

Prensip olarak Goethe için teoloji alanı, zihnî kazanımların gerçekleştirildiği sanatlar, felsefe, tabii bilim vesaire gibi diğer alanlardan ayrı değerlendirilmek gerekmiyordu. Doğrusu Goethe gibi lider bir zekânın, dünyanın hareketli gidişatına böylesine derûnî bir hürriyet ve zihnî emniyetle bakabilmesinden ve zamanın entelektüellerinin böylesine lider bir zekâya katılmaya hazır ve muktedir olmalarından ve "Havari ve Azizlerin Klopstock ve Lessing'den –ve tabii Goethe'den- daha iyi adamlar olmadıklarını idrak etmelerinden" evvel, Avrupa'nın zihni laikleştirme ve aydınlanma süreci için bunlar gerekliydi.

Bundan sonra, eğer Goethe, tabiri caizse Hz. Muhammed ile ihtilafında eşitler arasında eşit olarak konuşması ve onun şairlere dair tenkidine karşı kendi açısından Peygamberi tenkitle mukabelede bulunması hiç kimseyi şaşırtmamalıdır.

28. Sünnî ve liberal Şeyhülislam'ın şiir hakkındaki fetvası

PEYGAMBER Hz. Muhammed ile şairler arasındaki antagonizme nasıl gelindiğine gelince, Goethe bunu, *Divan* çalışmaları için kullandığı birçok kaynaktan öğrenmiştir. Bu arada o, 26. Sure'nin (*Şuara* Suresi), 216-227. âyetlerinde ifadesini bulan ve şairlere karşı sarf edilmiş olan acı sözleri kaale almıştı. Josef von Hammer'in *Fundgruben des Orients*'te neşrettiği *Kur'an* tercümesinde söz konusu âyetler şöyle verilmişti:

216. Vertraue Gott dem Allerhöchsten, dem Allerbarmenden.
217. Er siehet dich, wenn du aufstehst zum Gebet.
218. Wenn du dich beugst mit jenen, die sich auf der Erde beugen.
219. Er ist der Alles hört, dem Nichts entgeht.
220. Soll ich dir sagen auf wen die Teufeln nieder steigen?
221. Sie steigen nieder auf die Lügner und den Bösewicht.
222. Sie flüstern ihm ins Ohr, doch nichts als Lügen.
223. Die Poeten folgen ihnen, und lassen sich von ihnen betrügen.
224. Siehst du denn nicht, wie sie durch alle Thäler schweifend nimmer ruhn.
225. Und Dinge sagen, so sie nimmer thun.
226. Die ausgenommen, welche Gutes thun, und viele Gebete zum Herrn senden.
227. Sie riefen um Hülfe nachdem sie Unrecht erlitten. Die Unrecht thun wissen wohl, wie sich ernst die Sache wird enden.

216 Şâyet sana karşı gelirlerse de ki: Ben sizin yaptıklarınızdan muhakkak ki uzağım.
217 Sen O mutlak galip ve engin merhamet sahibine güvenip dayan.
218 O ki, (gece namaza) kalktığın zaman seni görüyor.
219 Secde edenler arasında dolaşmanı da (görüyor).
220 Çünkü her şeyi işiten, her şeyi bilen O'dur.
221 Şeytanların ise kime ineceğini size haber vereyim mi?
222 Onlar günaha, iftiraya düşkün olan herkesin üstüne inerler.

223 Bunlar, (şeytanlara) kulak verirler ve onların çoğu yalancıdırlar.
224 Şairler(e gelince), onlara da sapıklar uyarlar.
225-6 Onların her vâdide başıboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?
227 Ancak iman edip iyi işler yapanlar, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, hangi dönüşe (hangi akıbete) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir.

Goethe, bunun üzerine kırmızı mürekkeple –muhtemelen 7 yahut 8 Mart 1815 tarihinde- notlar almış ve bunlara "Anklage" (Şikâyet) başlığını vermişti. Bu, şairlere karşı *Kur'an*'ın dile getirdiği şikâyet hakkında yazılacak bir şiirin doğuş hücresiydi:

Anklage	***Şikâyet***
Soll ich dir sagen auf wen die	Söyleyeyim mi sana
Teufel niedersteigen	Şeytanın kime ineceğini?
Sie steigen nieder auf die Lügner	Onlar yalancılara inerler
und den Bösewicht	Bir de kötü insanlara
Die Poeten folgen ihnen und lassen	Şairler onları takip eder ve kendilerini
Sich von ihnen betrügen	Dolandırmalarına müsaade ederler.
Siehst du denn nicht wie sie durch	Onların her vâdide başıboş dolaştıklarını
alle Thäler schweifend nimmer ruhn.	ve hiç dinlenmediklerini görmüyor musun?
Und Dinge sagen so sie nimmer thun.	Ve söylediklerini hiç yapmadıklarını.
sur. 36 [statt 26] p. 255. III Fdgr.	Sure 36 (26 yerine) s. 255, III Fdgr.
Poesie, Propheten Wort, Magie.	Şiir, peygamber sözü, sihir.

Son üç kelime, "şiir", "peygamber sözü" ve "sihir" Goethe'nin yaptığı ilaveler ve "şikâyet" başlığı kendi düşünce akışının ifadesidir. Bunlar, sihrin hem şiir ve hem de peygamber sözünden ileri gelen bir problem olduğuna işaret etmektedir. Üç ya da dört gün sonra –günlüğü bu günlerde *"Kur'an"* okuduğu işaretini taşımaktadır- 10 Mart 1815 tarihinde bir şiir doğar; Goethe bu şiiri daha sonra *Hafız Kitabı*'na alır:

Anklage	***Şikâyet***
Wißt ihr denn, auf wen die Teufel lauern	*Bilir misiniz şeytanlar kimi bekler pusuda?*
In der Wüste, zwischen Fels und Mauern?	*Çöllerde, kayalar ve duvarlar arasında?*
Und wie sie den Augenblick erpassen,	*Ve nasıl da en uygun ânı kollarlar*
Nach der Hölle sie entführend fassen?	*Ki onları yakalayıp cehenneme yollarlar;*
Lügner sind es und der Bösewicht,	*Yalancılar ve sapıklardır bunlar.*
Der Poete, warum scheut er nicht,	*Ya şairler, niçin çekinmezler,*
Sich mit solchen Leuten einzulassen!	*Böyle insanlarla sıkı fıkı olmaktan?*
Weiß denn der, mit wem er geht und wandelt,	*Biliyor mu o, kimlerin yolunda olduğunu?*
Er, der immer nur im Wahnsinn handelt?	*O ki, her dem çılgınca hareket eder*
Grenzenlos, von eigensinnigem Lieben,	*Sonsuz, müşkil bir aşk tarafından*
Wird er in die Öde fortgetrieben,	*Sürüklenir tenhalığına yalnızlığın.*
Seiner Klagen Reim', in Sand geschrieben,	*Orada şikâyetinin kafiyeleri kuma yazılır,*
Sind vom Winde gleich verjagt;	*Ve yazılanlar ânında rüzgârda savrulur,*
Er versteht nicht, was er sagt,	*Anlamaz ki ne söylediğini,*
Was er sagt, wird er nicht halten.	*Zaten tutamaz da dediğini.*
Doch sein Lied, man läßt es immer walten,	*Lâkin onun şiiri, Kur'an'a mugayir olsa da,*
Da es doch dem Koran widerspricht.	*Hemen her zaman kabul görür.*
Lehret nun, ihr des Gesetzes Kenner,	*Ancak siz şimdi, ey şeriat âlimleri,*
Weisheit-fromme, hochgelahrte Männer,	*Malûmat-fürûş sofular, fıkıh ulemâsı,*
Treuer Mosleminen feste Pflicht.	*Sadık Müslümanlara farzları öğretin.*
Hafis insbesondre schaffet Ärgernisse,	*Özellikle Hâfız kızdırır herkesi,*
Mirza sprengt den Geist ins Ungewisse:	*Mirza ise aklını çeler herkesin:*
Saget, was man tun und lassen müsse!	*Söyleyin, netmeli, neylemeli?*

Şiirin değişik uzunluklarda beş kıtaya bölünmesi, farklı şikâyet seslerinin yükselmesine işaret etmektedir; bununla beraber her defasında *Kur'an* esas alınmaktadır. Böylece beş mısradan müteşekkil ilk kıta 26. Sure'nin 220. Âyet ve devamındakilere istinat etmektedir. Şairlerden müşteki olan konuşmacı, bir çift mısradan oluşan ikinci kıtada 233'ncü âyetin ifadesini aynen almaktadır. Orada olduğu gibi burada da şairlere yalancılar, kötü adamlar ve şeytanla münasebette bulunma sitemi yapılmaktadır. Kötü eylemlerle yoldan çıkarma şikâyeti, aynı zamanda bizzat onların da insanları yoldan çıkarıcı ve kendi fena tesirleri altına alıcı bir fonksiyon icra ettikleri sitemini barındırmaktadır içinde. Âyet 224 ve devamını hayal meyal bir hatırlama ile, üçüncü kıtanın konuşmacısı, burada gayri şuurî, "cinnet içerisinde" hareket edildiğini ima etmek suretiyle şairlere arka

çıkmaya çalışmaktadır. Şairi bir çılgın ve aynı zamanda yine bir yalancı olarak tasavvur etme çok eskidir ve ta antik dönemden beri bilinmektedir. Dördüncü kıtada asıl berbat durum dile gelmektedir: ne yapmalı ki *Kur'an*'a tezat teşkil eden şiirler bundan böyle bir daha halkın önünde ortalıkta dolanmasın ve "hüküm sürmesin"? Sofu kimseler, Müslümanlara mükellefiyetlerini öğretmeleri için "bilge dindarlara, allâme adamlara", "kanun tanıyanlara" müracaat ederler. Beşinci kıtada münhasıran Hafız ve Mirza günah keçisi olarak adlandırılırlar.

Eğer 21'inci mısrada *"Özellikle Hâfız kızdırır herkesi"* deniyorsa, o zaman Hafız'ın şarap yasağına karşı tutumu göz önünde bulundurulduktа, bu, şaşırtıcı değildir. Akla yakın gelen şudur ki o, ortodoksların fikrine göre, zihinleri karıştırıyordu. Çok çeşitli tarzda dünyevî hayat hazlarını övmesi onu tehlikeli bir yoldan-çıkarıcı olarak gösterebilirdi.

Buna karşılık 22'nci mısra, *"Mirza ise aklını çeler herkesin"* muammayı ortadan kaldırıverir. Bugüne kadar yorumcular bu mısranın muhtevasına uyan Mirza adını keşfetmek için beyhude yere gayret sarf ettiler. "Aklını çeler" metaforuyla ifade edilen, sadece Goethe'nin *Muhammed* bölümünde esasen şairin karakteristik işi olarak tasvir ettiği şeydir; İnsanı "kendinin dışında kesin hür bir alana" sevk etmek ve taşımaktır. Kendisinden şikâyet edilen bu "Mirza"nın kim olduğuna dair tatmin edici açıklama, şâyet o zat şairler arasında aranırsa bulunmaz. Benim kanaatime göre Goethe, burada bir şairler antolojisinin liberal yayıncısı Sam Mirza'yı kastediyor; onun kriterleri ve seçtiği şiirler, onların yorumuna göre, hükümet edenleri ve din adamlarını tedirgin etmek için yaratılmış gibiydiler. Goethe çağının önde gelen Arap dili ve edebiyatı uzmanı Silvestre de Sacy -Goethe, İslam hakkında sağladığı malumattan dolayı bu zata *Doğu Batı Divanı*'nda bir şiir ithaf etmiştir-, Sam Mirza ve antolojisi hakkında şöyle yazar:

> *Şimdiki Zamanın Ulviyeti* yahut *Şair Sam Mirza'nın Tarihi*. Sam Mirza 957 [1550] yılında yaşamıştır... "Zamanımızın şairleri, böyle diyor. [...] Onlardan her biri Hüsrev, Sadî, Enverî'nin belagatine ve Firdevsî'nin bilgisine ulaşmıştır. [...]. Zamanın akışı onun adını hafızalardan silememişse, o zaman bu bantta onun hayatı hakkında tam bilgiler toplamak ve onun mısralarından seçmeler yapmak bana düştü. *Tuhfe-i Sami* adını verdiğim bu eser yedi kitaptan oluşmaktadır. [...] Bu antolojide imparatorluğun ve dinin bazı düşmanlarının adını bulunca şaşırmamalı. *Kur'an*'da da Allah'ın adını Allahsızların, Firavunların ve dev adamların adları yanında görmüyor muyuz? Nihâyet şunu dikkate almak durumundayız ki burada tarihi bir toplama söz konusudur, yoksa anma ve zühtlükle ilgili bir kitap değil.[1]

---

[1] *Notices et Extraits des Manuscripts de la Bibliothèque* [du Roi] *Nationale*. Lus au Comité établi [par Sa Majesté dans l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres] dans la ci-devant Académie des Inscriptions [...] Tome IV, Paris, An 7 [=1795], s. 273. [Abraham I'in Fransızcadan tercümesi Silvestre de Sacy vom Hg.]. H. Birus, 1994 yılına ait *Divan* şerhinde (FA I 3/2, s. 991), Goethe'nin

Bu neviden inanışa ters bir metine Goethe'nin ifade ettikleri pekâlâ uymaktadır: *"Mirza ise aklını çeler herkesin"*. Zira o, inanılmaz bir umursamazlık ve cesarete sahiptir. Zaman zaman *Kur'an*'da Allah'ın allahsızlarla aynı solukta zikredildiği hususuna işaret edilmektedir. Formel olarak gerçi bu doğru olabilir ama burada sanki ikisi eşitmiş gibi görünmektedir. Oysa *Kur'an*'da tam bunun zıddı söz konusu edilmektedir; yani onlar Allah tarafından ebedî lanet ve belâya duçar edilmişlerdir. Bu nasıl bir ölçüleri tersine çevirmedir! Doğrusunu söylemek gerekirse bu kaba bir tarzda Allah'a tan etmek olarak gözüküyor, şâyet burada bunun da ötesinde firavunlar ve dev adamlardan, daha doğrusu efsanevi zatlardan bahsediliyorsa. Kaldı ki, efsane şahsiyetler yanında Allah neredeyse bir efsane varlık olarak ve *Kur'an* aynı şekilde efsane ve hikâyelerden müteşekkil bir antoloji gibi gözükmekte. İslam dinini yeterince bilmeyen bir okuyucu dahi buradaki inanışa ters pozisyonu mutlaka fark edecektir.

Anlaşılması daha da zor olan şey, şimdiki zamanın ulviyeti/azameti ile olayın hangi mahiyette olduğu ve Mirza tarafından iddia edilen çağdaş şiirin önceki zamanların şiirinden üstün olduğu keyfiyetidir. Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie/İslam İlahiyat Tarihi* (München 1994, s. 73) başlıklı eserinde şöyle yazıyor:

> "*Sünnet* kavramına karşı *bid'at* kullanılıyor; o, davranış tarzlarını eski çağlardaki cedlerin âdetlerine uymayan "yenilikler" olarak damgalıyordu. O, dört sünnî mezhepten birinin kurucusu olan Ahmet b. Hanbel'in inanç amentüsünden şunları iktibas ediyor: "Âlimlerin sakındığı tüm şüpheli sorular ikrah ettiricidirler! Yeniliklerin (ihya hareketlerinin) tümünden sakının!" Bid'at, yani yenilik zındıklıkla aynı sayıldı ve bu surette yok edilmeye değer bir cürüm olarak görüldü.

Nasıl bir kararlılıkla bu prensibin bugün İslamî otoriteler tarafından uygulandığını Mısırlı bir dilbilimci olan Profesör Nasır Hamid Ebu Zaid'in öğrencilik zamanındaki bir olay göstermektedir. Profesör Zaid bunu, *Ein Leben mit dem Islam/İslam ile Bir Hayat* (Freiburg 1999, s.102) başlıklı hatıratında tasvir etmektedir. Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde Arapça okulundan İslamî ilimler alanına yeni asistan olarak atandığında, kendini yeni katkılar sunacak durumda görmediği gerekçesiyle buna itiraz eder. Bunun üzerine profesörlerden birisi şöyle bağırır:

---

zamanın Fars şairlerine dair çok önemli *Tezkire*"yi tanımış olacağına ihtimal vermemektedir; çünkü Safevî Prensi Sam Mirzâ Goethe'nin notlarında hiçbir yerde geçmemektedir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki Goethe'nin notlarının tümü muhafaza edilmemiştir. Şairin oryantalistlerle bir sohbete başladığı her defasında direkt yahut indirekt olarak Silvestre de Sacy'nin öğrencileriyle muhatap olduğunu ve onların onun neşrettiklerini tanıdıklarını ve tartıştıklarını anlamıştır. Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nın şu mısrayı Silvestre de Sacy'e ithaf etmesi tesadüfî değildir:

Unserm Meister, geh! Verpfände *Üstadımızı git, bul! Rehine ol*
Dich, o Büchlein, traulich-froh ... *Ey Kitap, sadık ve neşeli...*

Yeni bir şeyler mi? İslamî bilimlerde yeni şeyler var mı? [...] *Kur'an* ilimleri ve belagat, ilimlere dâhildir; bu ilimler tam anlamıyla kıvamına gelinceye kadar beklemek ve olgunlaşmak durumundadırlar. Acaba yeni bir teori bulmak mı istiyorsun?

Genç Ebu Zaid buradan şunu çıkarıyor: *"Bu tartışma, hem hür düşünmek ve hem de Kur'an üzerine bir araştırma yapmanın imkânsız olduğunu gösteriyor."* Ahmed b. Hanbel'in prensibini, daha doğrusu gitgide şiir alanına da yayılan ilahiyat ve fıkıh için ilan ettiği yenilikleri yasaklama, şairler için bir mukadderat haline gelmiştir. Yenilikleri yasaklamanın bugüne kadar Arap şairlerinin bir problemi olarak kalmış olmasını, bugün Paris'te sürgünde yaşayan Suriyeli büyük şair Adonis *An Introduction to Arab poetics (Arap Şiirine Giriş)*, (London 1990) başlıklı kitabının *Poetics and Modernity* bölümünde tasvir etmektedir (Bu derslerin orijinali 1985 yılında Paris'te *Introduction à la poétique arabe (Arap Şiirine Giriş)* başlığıyla neşredilmiştir.) Demek oluyor ki şâyet Mirza şimdiki zamanı ulvî olarak övüyor ve şimdiki zamanın şairlerini geçmiştekilerden üstün olarak gösteriyorsa, o zaman bu "şeriat uzmanları" nazarında gerçekten de tüm değerlerin değişmesi demektir! Bu meyanda Goethe Sam Mirza'dan daha uygun bir sembol figür bulamazdı; şâyet mesele, Hafız'ı öfkeli Sünnî Müslümanlardan biri olarak değil, bilakis şüphe içerisinde olan bir dizi şaire örnek teşkil eden bir şair sıfatıyla suçlamaksa.

Şikâyet başlıklı şiir, hür düşünen şairin ruhanî makamlarla arasındaki anlaşmazlığı dile getiren, *Hafız Kitabı*'ndaki dört şiirden ilkidir. Gerçi Goethe bu şiirleri *Hafız Kitabı* yerine *Sıkıntı Kitabı*'na da yerleştirebilirdi. Fakat o, bunları kullanarak Hafız'ın çok tartışılan, çok yönlü şahsiyetini muhalif birisi açısından aydınlatmak ve onun *Divan*'ına karşı yapılan itirazları şairin dünya ile kavgası için ibret verici olarak ortaya koymak istemiştir. İhtiyatla Goethe, *Mahlas* başlıklı büyük girizgâh şiirini, Hafız'a ithaf edilen şiirlerin başına yerleştirmiştir. Bununla o, bu şairin, tartışmaların ötesinde gerçek ve derin bir *Kur'an* hâfızı olduğunu belgelemek ve aynı zamanda kendisine "Hafız" mahlası ve payesinin haklı olarak verildiğini tasdik etmek istemiştir. Sünnîler cenahından gelen sonraki sitemler böylece daha başında engellenmiş oluyordu.

Goethe, *Hafız Kitabı*'na *Şikâyet* şiirini müteakiben *Fetva* başlıklı şiirini yerleştirir. Bilindiği üzere bu şiir *Divan*'ın en ilk şiirleri arasında yer alır ve bu bağlamda zikredilen şiirlerin hepsinden önce yazılmıştır. *Divan* şairi bu *Fetva* şiirini Hafız mütercimi J. von Hammer'in önsözünden aldığı ilhamla yazmıştır. Hammer, Hafız etrafında oluşan ihtilafla alakalı şunları bildirir:

[Hafız'ın ölümünden sonra] gerçek yahut görünürde dindar müftüler, şeyhler, ulemâ, imamlar, dervişler ve kalenderler Hafız'ın şiirlerini halka yasaklamanın imkânsızlığını gördüler. Hal böyle olunca bu sefer şairin ve sevenlerinin Sünnîliğini kurtarmak üzere, duyulara ve zevklere hitabeden mecazları müteal (transandant)

alegoriler ve Hafız'ın tüm dilini de mistik bir dil olarak açıklamak mecburiyetinde kaldılar. [...] Bu keyfiyetin lehinde ve aleyhinde olmak üzere çok hararetli tartışmalar yapıldı; sadece Şiraz'da değil, bilakis İstanbul'da da. Osmanlı fıkıhçıları hatta bu meseleyi, hemen her mevzudaki fetvaları dinî ve siyasi bir kanun değeri taşıyan meşhur müftü Ebussuud'a götürdüler.

Soru ve fetva şöyle devam ediyordu:
"Mes'ele:

"Zeyd, *Dîvân-ı Hâfız* hakkında: 'Lisan-ı gaybdır' dedikde, Amr: 'Lisan-ı gayb demek hatadır, hatta Reîs-i ulemâ müfti-i âlim olan adem-i kırâatına fetvâ vermişdir' deyüb, Zeyd mezbûr reis-i ulemâ olan kimesnenin hakkında hâşâ 'bir ismi yâd edüb ol anın ne ağzı kaşağıdır bu zevkiyâtdır' dese şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?

el-Cevâb:

Hâfız'ın makalâtından çokluk hikem-i râika (zâika) ve nüket-i fâikadan mebnî (gaybî) kelimât hakka vâki olmuşdur. Lakin tezâifinde nitâk-ı Şerîat-i Şerîfeden bîrûn müzahrefât (hurâfât) vardır, mezâkk-ı sahîh oldur ki biri birinden fark edüb simm-i nâfikî (ef'âyı) tiryâk-ı nâfi' sanub mebâdi-i zevk-i na'îmi (ni'meti) ihrâz ve esbâb-ı zevki azâb-ı elîmden ihtirâz eyleye"[2]

[Zeyd, Hafız divanı hakkında "Beş duyuyla algılanamayan âlemlerden bahseden bir dille yazılmıştır, deyince Amr da buna karşılık "Lisan-ı Gayb: Beş duyuyla algılanamayan âlemlerden bahseden bir dille yazılmış demek hatadır. Şöyle ki aynı konuda Âlimlerin reisi ve kendisi de ilim adamı olan müftü efendi de Hafız divanının okunmamasına fetva vermiştir, diyerek sözü bağladı.

Bunun üzerine Zeyd de bu fetvayı veren şahsı yani adı geçen âlimlerin başını kastederek onun hakkında "ismini de açıkça söyleyerek o şahsın ağzı kaşağı mıdır?[3]

---

[2] Âyetullah Humeynî'nin "Fetva" adı altında Salman Rüshdie'ye karşı aforozu bütün dünyaya yayıldığından beri bir de bu kavram idam kararıyla özdeşleşmiştir. *Fetva, Müfti* ve *Şeyhülislam* kavramları için krş. Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit.* Religion und Welt im Islam (München 1991, s. 112): "*Fetva* gibi ağır kararlar vermek, tek başına Müftü'nün deruhte ettiği makama verilmiştir. Bu makam her şeyden evvel Osmanlılarda öyle bir anlam kazanmıştır ki en yüksek *müfti,* İstanbul'da Bab-ı Âlî'de *Şeyhülislam* diye adlandırılan zat, Sultan'ı ilgilendiren tüm kararları bir fetva marifetiyle dinî bakımdan meşrulaştırıyordu; bunun haricinde tüm ülkeden çeşitle mevzularda bilgi istemek üzere yığın yığın sorular geliyordu, tıpkı Ebu's Suud[Hammer *Ebussuud* diyor]'un büyük toplu *Fetva*'ları gibi. Normal olarak bu fetvalar Hükümdarın niyetine uygun olarak kaleme alınırlar. Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) zamanında Şeyhülislam olarak görev yapan yukarıda zikredilen Ebu's Su'ud, kahve içmeye müsaade etmiştir." (Yazarın notu)

[3] Kaşağı tabirinin kullanılmasının sebebi hakkında; hayvanların sırtlarını kaşımağa yarayan bu tarak biçimindeki alet hayvanın sırtındaki, hayvanı rahatsız eden şeyleri de uzaklaştırır. Deri gözeneklerinin hava almasını sağlayarak rahatlamasına neden olur. Burada kaşağı kelimesinin dönemin

Bu bir zevk meselesidir? Dese şeriata göre bu sözleri söyleyen Zeyd'e ne yapılması gerekir?

Hafız'ın söylediklerinin pek çoğu saf ve duru, hikmetli ve yüksek seviyede (yazılmış) nükteler(incelikler)den olmakla birlikte bunun dışında bazı gayb âlemine (beş duyuyla bilinemeyen âleme) dair sözleri gerçekten divanında da mevcuttur. Ama (Hafız divanının nüshaları) çoğaltılırken (yazılı veya sözlü aktarılırken) İslam şeriatına dair hassas ve dikkatli olunmayı gerektiren hususlardan uzak, dünyaya ait geçici şeyler (saçma sapan sözler) varsa da doğru bir seçicilikle/tercihle bunları birbirinden ayırt edip zehirli olanı tiryak (panzehir) sanmamalı yani bir yandan nimetlerin tadını çıkarırken öte taraftan da acıklı azap ve eziyetlere neden olabilecek şeylere düşmekten de sakınılmalıdır.]

Bu, numûne bir fetvadır ki, bilge müftü Sünnîliğini pek zarif bir şekilde bu tehlikeli durumdan kurtarıverir. Bu şekilde sadece Şeyhülislamın lanet ışınlarını kuşanmak din mutaassıplarının beklentilerini boşa çıkarır. Bu din mutaassıpları Hafız'ın tüm *Divan*'ı ve onun hayranlarını bir lânet sopasıyla dağıtmak istiyorlardı.

Hikmetli Türk'ün bu bilgece hükmü Goethe'yi öylesine meftun etmiş ki şair, bu fetva'yı büyük ölçüde metni muhafaza ederek, ritimle şiire aktarmıştır:

Fetwa

Hafis' Dichterzüge, sie bezeichnen
Ausgemachte Wahrheit unauslöschlich;
Aber hie und da auch Kleinigkeiten
Außerhalb der Grenze des Gesetzes.
Willst du sicher gehn, so mußt du wissen
Schlangengift und Theriak zu sondern –
Doch der reinen Wollust edler Handlung
Sich mit frohem Mut zu überlassen
Und vor solcher, der nur ew'ge Pein folgt,
Mit besonnenem Sinn sich zu verwahren,
Ist gewiß das Beste, um nicht zu fehlen.
Dieses schrieb der arme Ebusuud,
Gott verzeih' ihm seine Sünden alle!

---

dilinde kullanılma sebebi olarak şunları söylemek mümkündür: Bu benzetmeyle Şeyhülislam veya Kadıasker de olsa her gördüğü yanlışa müdahale eden, düzeltmeye çalışan ve her konuya fetva yetiştiren tutum eleştirilmiş, yetkili ağızdan çıkacak kelimelerle her konuda kolayca fetva verilmesi kınanmıştır. Yani kaşağı benzetmesi, fetvaların bir yasaklama silahına dönüşmesine basit halkın verdiği tepkidir (Mütercim).

Fetvâ

Hâfız'ın şairlik tarzı, malûm hakikati
Silinemez bir halde gösterir;
Fakat ara sıra önemsiz şeyler
Şeriat sınırlarının dışına taşar.
Emin olmak istersen bilmelisin
Yılan zehriyle tiryâkı ayırt etmeyi-
Lâkin asil bir icra-yi faaliyetin zevkine
Açık yüreklilikle teslim olmak lazımdır.
Ve sırf ebedî azap getirecek işlerden
Temkinle kendini korumalıdır insan,
Yanılmamak için en iyisi budur zaten.
İşte böyle fetva verdi biçare Ebussuud,
Allah cümle günahlarını affetsin!

Goethe'nin Ebussuud'un fetvasının metnini içinden geldiği gibi şiire çevirmesi, metni okurken onun doğrudan doğruya şu hisse sahip olmasına işaret eder: burada söz konusu olan bizzat kendi durumundur! Daha sonra bu şiire, şair ile din otoriteleri arasındaki ihtilafı yeniden gündeme taşıyan üç şiir daha ilave etmiştir. Maamafih Goethe, fetvasını bilge bir fetva örneği olarak *Divan*'ına almak suretiyle âlicenap müftüye bir şeref âbidesi dikivermiştir. Ebussuud'un metninde belli bir tabir Goethe'yi pek şaşırtmışa ve sevindirmişe benziyor: *"İyi hareketlerden naşi çok büyük sevinç."* Zira bununla müftü, Goethe'nin bir asır sonra dünyaya gelen Spinoza'nın *Etik*'inden dolayı tanıdığı ve eylemlerinin düstûru haline getirdiği bir formülü bulmuştu: "bene agere et laetari!" *"Saf iyilik sevgisinden dolayı iyilik et!"* deniyor Goethe'nin 1814 yılında yazdığı bir dörtlüğünde.

Eğer Goethe, 16. Yüzyılda yaşamış meşhur Ebussuud'u tarihî bir figür şeklinde *Divan*'ında bir sözcü olarak sahneye çıkarıyorsa, o zaman buradan açığa çıkmaktadır ki Şikâyet ve Fetva şiirlerinde çağdaş değil, bilakis Hafız'ın *Divan*'ına dinî otoritelerin, müellifin ölümünden sonraki saldırılarından söz edilmektedir. Bu şekilde Goethe'nin *Şikâyet* şiirinin 22'nci mısraında Ebussuud'un çağdaşı Sam Mirza'yı düşünmüş olma ihtimali güçleniyor. 16. Yüzyıl hem nadiren Sünnî hem de Şiî dini otoritelerin sürdürdüğü büyük kargaşaların, siyasi güç kavgalarının ve fanatik seferlerin çağıydı. O zamanlar şairler ve ressamlar Orta Asya ve İran'dan daha uygun şartların hüküm sürdüğü ülkelere kaçıyorlardı. İran'da Safevî hanedanlığı (1501 -1732) edebiyatı, dinî şiirle sınırlıyordu; bu durum zamanın birçok şairinin Hindistan'a göçmesine sebep oluyordu; çünkü gösterişli Moğol sarayının dinî ve kültürel açık atmosferi çekiciydi ve her şeyden evvel şairlere büyük hürriyet bahşediyordu. İmdi eğer Ebussuud gibi bir müftü bu dinî

fanatizm dönemlerinde dünyaya açık bir müsamahanın hüküm sürmesini temin ediyorsa, o zaman bu neviden bir davranış Goethe'nin kanaatince yüzyıllar sonra bile minnettar bir takdir kazanıyor demektir.

Fetva başlıklı şiirde de Goethe gerçi tamamıyla Ebussuud'un fetva metnine sadık kalmıştır; fakat bununla beraber parıltılar kabilinden ilave edilen "Hafız'ın *şairlik tarzı*" gibi etkileyici tabirler ve metindeki küçük değişiklikler şunu temin ediyordu ki, bu şiir bir örnek nesirden teşekkül etmiştir. Sözdizimi kaidelerine uygun değiştirmeler ve semantik varyasyonlar vasıtasıyla Goethe metnin ironisini güçlendiriyordu: Büyük bir "fakat" ibaresiyle Hafız'ın zındıklıkları bilge müftü tarafından "şer'î kanunların dışına taşan ufak tefek şeyler olarak" önemsizleştiriliyordu. Bu üstadane retorik icraat dolayısıyla Ebussuud, Hafız'ın *Divan*'ından lâneti uzaklaştırmayı başarmıştır. Ne eser tam olarak reddediliyor ve ne de şair lânetlenmiş oluyordu. İhtar, daha çok okuyucuyu hedefliyordu: Okuyucu, tenkit kudretini kullanmalı, iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı tefrik etmeyi öğrenmeli. Demek oluyor ki zehir ve panzehir tefrik etmek tek tek herkesin kendine kalıyor. Ayrıca asıl olan –*Fetva*'nın özü buradadır- kelimeler değil, bilakis amellerdir, insanın kusursuz yahut kötü olarak yaşadığı ahlâkî hayat tarzıdır. Netice olarak herkes iyi ve kötü işlerinden bizzat sorumludur.

Goethe'nin böylesine bir müftüye hayranlığı ve böylesine bir *fetva*, ona bu müftüye ithafen bir teşekkür şiiri yazdırmıştır. Bu şiir söz konusu zatı bir "Aziz" olarak övmektedir:

Der Deutsche dankt

Heilger Ebusuud, hast's getroffen!
Solche Heil'ge wünschet sich der Dichter:
Denn gerade jene Kleinigkeiten
Außerhalb der Grenze des Gesetzes
Sind das Erbteil, wo er übermütig,
Selbst im Kummer lustig, sich beweget.
Schlangengift und Theriak muß
Ihm das eine wie das andre scheinen.
Töten wird nicht jenes, dies nicht heilen:
Denn das wahre Leben ist des Handelns
Ewge Unschuld, die sich so erweiset,
Daß sie niemand schadet als sich selber.
Und so kann der alte Dichter hoffen,
Daß die Huris ihn im Paradiese
Als verklärten Jüngling wohl empfangen.
Heiliger Ebusuud, hast's getroffen!

Alman Teşekkür Ediyor

Aziz Ebussuud isabet kaydettin!
Şair de böyle ulemâ arzu eder:
Doğrusu, şeriat sınırlarının dışına taşan,
Bu ufak tefek şeyler verasetle geçer ona
Kederli iken bile neş'eli göründüğü yerdir
Ki burada şair pek cesaretlidir.
Onun nazarında yılan zehri ve tiryak,
Birbirinden farklı değildir dikkatle bak.
Birisi öldürmediği gibi, diğeri de şifa vermez:
Çünkü öyle tecelli etse de, gerçek hayat,
Faaliyetin ebedî mâsûmiyetinden doğar,
Bu da kendinden başkasına vermez zarar.
İşte böylece yaşlı şair, hûrilerin Cennet'te kendisini,
Gençleşmiş bir delikanlı olarak karşılamalarını bekler.
Aziz Ebussuud isabet kaydettin fetvanda!

Bu şiir Goethe'nin doğulu biraderi Hafız ile onun *Divan*'ıyla alakalı tartışmalar muvacehesinden ne kadar aynileştiğini açıkça göstermektedir. Şikâyet ve fetvaya dair okudukları ona, kendisinin de aynı şekilde okuyucuları tarafından takdir edilmediğini ve yanlış anlaşıldığını hatırlatmaktadır. O, daha yazarlığının başından itibaren, eserlerinin manasının kavranmadığını ve bir yazar olarak adının kötüye çıkarılmak istendiğini acı tecrübeler olarak yaşamıştı. Ruhban sınıfının ve kilise tarafından yönlendirilmiş okuyucuların saldırıları bir yazar olarak Goethe'nin hayatında iç karartıcı değişmez vakalar haline gelmişti. İlk romanı *Genç Werther'in Acıları*'na gösterilen takdir ve anlayıştan uzak mukabele, yıllarca yazma neşesini bozmuştur. Kahramanının hayatına kıyması onun sayısız düşmanca saldırıya maruz kalmasına ve lanetlenmesine sebep olmuştur. *Stella* oyunuyla durum daha iyi olmadı; çünkü sonunda üçlü bir izdivaç beklentisi gündeme geldiği için, bu sefer amoralite (ahlâksızlık) suçlamasına maruz kaldı. *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*'nın yayınlanmasından sonra bizzat arkadaşları tarafından, kahramanlarını ahlâksız, sefahat düşkünü bir toplum içerisine bırakmakla suçlandı. Goethe birçok şiirini, bunlar arasında *Roma Ağıtları* da var, yayınlama cüreti bulamadı; çünkü okuyucunun bu şiirlerin antik tarzdaki serbest erotizmine karşı düşmanca bir reaksiyon göstereceklerini biliyordu. *Gönül Yakınlıkları* başlıklı romanı, Goethe'nin burada evlilik meselelerini ele alış tarzıyla ahlâkî bir infialin boşalmasına sebep olmuştur. *Seyahat Yılları* beraberinde ruhban heyetinden ve onların takipçilerinden mükerreren kader darbeleri getirmiş-

tir. Hıristiyan kilisesinin temsilcileriyle yaşadığı bu neviden ve sayısız başka acı tecrübeler Goethe'nin gözü önüne geliyordu; daha doğrusu Hafız'ın Müslüman Sünnîler tarafından maruz kaldığı iftira ve saldırılara dair okudukları gözü önüne geliyordu. Bu yüzden bütün içtenliğiyle yüzyıllar üzerinden müftü Ebussuud'a şöyle sesleniyordu:

Heiliger Ebusuud, hast's getroffen!	*Aziz Ebusuud isabet kaydettin!*
Solche Heilge wünschet sich der Dichter;	*Şair de böyle ulemâ arzu eder:*

"Şeriat sınırlarının dışına taşan, bu ufak tefek şeyler" tabiri Goethe'yi öylesine hayran etmiş görünüyor ki, o da *Alman Teşekkür Ediyor* başlıklı şiirinde bunu tekrar ediyor ve şair için onun mana ve önemini açıklıyor:

Denn gerade jene Kleinigkeiten
Außerhalb der Grenze des Gesetzes
Sind das Erbteil, wo er übermütig,
Selbst im Kummer lustig, sich beweget.

Doğrusu, şeriat sınırlarının dışına taşan,
Bu ufak tefek şeyler verasetle geçer ona
Kederli iken bile neş'eli göründüğü yer
Burada şair pek cesaretle hareket eder.

Ortodoks öğretiler ve fikirler, dinî nizam ve mahdut ahlâkî vasıtasıyla icbar edilen düşünce ve eylem engelleri burada "şeriatın sınırı" gibi gâyet etkileyici bir mecazla hafiften ironiye çekilmektedir. Ancak bununla şair asla serbest bir sefahati (libertinizm) kabul etmiş olmuyor. "Miras hissesi" yani bizzat kendi manevi mülkü olarak o, dünya hayatı için kendi tasavvurlarını beraberinde getirir; bunlar marifetiyle kendini daha az sınırlanmış hissetmez; ancak bu tasavvurlar onu dogmatiklerin koyduğu normların dışında hareket etmeye selâhiyettar kılar.

Şair yetkisini kendi hakkı olarak görüp, "pek cesaretli" hareket eder ve "kederli haldeyken de neşeli" olur. Tabii burada "neşeli" olmak sanatkârın derin varlığını karakterize etmektedir, yoksa Christa Dill'in haklı olarak vurguladığı gibi, sadece bir mizacı dile getirmez.

Hans Pyritz (bkz. *Goethe-Studien*, Köln 1962, s. 205 f.) aşağıdaki mısralarda:

Denn das wahre Leben ist des Handelns
Ew'ge Unschuld, die sich so erweiset,
Daß sie niemand schadet als sich selber

Çünkü öyle tecelli etse de, gerçek hayat,
Faaliyetin ebedî masumiyetinden doğar,
Bu da kendinden başkasına vermez zarar.

"Goethe'nin son sırlar hakkındaki sükûtunu bozduğu" "nadir durumlardan biri", "metafizik şuurunun derinliklerinden gelen güçlü, muhteşem bir söz" görmektedir. Bu (*fetva*), hayatın tümünü iyi ve kötü, hakikat ve yanılgı olarak bölen dinî-etik düalizmi hedef almış olmalı. "Gerçek hayat", asıl hayat, her an kendini temize çıkarmaktadır, kendi içinde mükemmeldir, tıpkı Goethe'nin 8 Şubat 1796 tarihinde J. H. Meyer'e yazdığı bir mektupta sarf ettiği ulvî söz gibi: *"Hayatın maksadı bizzat hayatın kendisidir."* Gerçi şimdi, Pyritz'in kendini ifade ettiği üzere, Goethe'nin o mısraları "metafizik şuurunun asıl derinliğinden" fışkırmış olmakla isabet kaydedilmiştir. Yalnız bununla Goethe'nin kendini, "estetik ve etik kanunla belirlenmiş klasisizmin, metafizik hürriyetin yeni zemininin çok ötesine" -tıpkı Pyritz'in ilaveten iddia ettiği üzere- yerleştirdiği, sürdürülemez bir fikirdir. Zira bu düşünceler, doğru anlaşıldığı takdirde, Goethe için hiçbir şekilde yeni değildiler; burada bahis mevzuu edilen, Spinoza'nın "bizzat kendi varlığını koruma çabası", "suum esse conservare"[4] fikrinden başka bir şey değildir. Pyritz'in ifadesini kullanmak gerekirse, Goethe'nin "metafizik şuuru"nda Spinoza'nın öğretilerinin sağlam bir şekilde yerleştiğini bizzat kendisi çeşitli defalar vurgulamıştır. Maamafih müşkül olan, Pyritz'in söz konusu mısralardan neler istidlal ettiğidir. Zira o, Goethe'de bir vitalist (yatarıcı) görmek istiyor (tıpkı Goethe'nin *Wiederfinden* (*Vuslat*) başlıklı şiirine müsteniden sayfa 207'de tebarüz ettiği gibi); şu suretle ki o, bütün faaliyetleri, metafizik pencereden bakıldıkta, "masûm" olarak izah ediyor; daha doğrusu, hayatın ebedî zorunluluğundan husule geldikleri için, onlara değer biçmek muhal değildir. *"Bu hayat süreci sebepsiz ve varlığın asıl fenomeni olarak yorumlanmak lazım gelir; Goethe bunu burada ulûhiyetin doğrudan doğruya fonksiyonu olarak tebcil eder."* Bu surette sanatkâr da dogmatik olarak mahkûm edilmemeli, bilakis hayatın bizzat şahidi olarak anlaşılmalı. Tabiri caizse "kanun"un dışında kendi "miras hissesi"ni muhafaza ediyor: "Hayatın bizzat mükemmelliğinin görünür olarak göz önüne getirilmesi". Bütün bunlar Goethe'den çok Nietzsche'dir ve eğer Nietzsche kendini hem Spinoza'nın hem de Goethe'nin mirasçısı olarak anlamışsa, o zaman şurası muhakkak ki Goethe,

---

[4] J. H. Meyer'e yazılan mektuptaki yukarıda Pyritz tarafından zikredilen ve kontekstinden koparılan cümle yalnız böyle anlaşılabilir. Mektuptaki yer tam olarak şöyledir: "Kendi tabiatınızın icap ettirdiği gibi tam olarak esere yaklaşın, taklit etmek istediğiniz şeyi tam ve mufassal olarak yeterince yapınız, kendi hislerinize göre tercih edin, bunun için gerekli zamanı kullanın ve daima şunu düşünün: Biz esasen sadece kendimiz için çalışıyoruz. Birisinin hoşuna gider yahut ona hizmet edebilirse, bu pekala iyidir. Hayatın gayesi bizatihi hayattır ve işte böylece Roma'daki ikametiniz bırakınız gayeniz olsun. Bu anlamda ben de kendimi hazırlıyorum. Eğer biz içimizdekine göre bize düşeni yaparsak, o zaman bunun dışarıya etkisi kendiliğinden olacaktır." (Yazarın notu)

ahlaksızlık ve elit sanatkâr ve düşünürün faaliyet alanında hiçbir zaman kendisini takip etmezdi.[5] Goethe'nin *Divan* döneminde kendini "estetik ve etik kanunların belirlemiş olduğu klasisizmin çok dışına" yerleştirdiği ve bununla etik'ini sadece *Prometheus* başlıklı kasidesinde (od) değil, bilakis *"Asil olmalı insan, yardımsever ve iyi"* mısraıyla başlayan *das Göttliche* (*İlahî Olan*) başlıklı şiirinde de yücelttiği Spinoza'ya veda etmiş olduğuna dair en küçük bir ima yoktur; aksine her şey bunun tam zıddını ortaya koymaktadır. Bu şiir, *Prometheus* şiirinin yanı sıra Alman edebiyatında Spinoza tartışmasının tetikleyicisi olmuştu. Yaşlılığında Goethe Spinoza'dan hiçbir şekilde kopmadı, aksine *amor dei intellectualis*'in müjdecisine dair itirafları katiyetle artmıştır. Yukarıda *Alman Teşekkür Ediyor* başlıklı şiirinden iktibas edilen mısralarla Pyritz'in vitalist bir pozisyon bulduğunu iddia ettiği metin arasındaki farkı anlamak için, bunları Spinoza'nın canlı öğretisinin ışığında okumak lazım gelir. Burada bilhassa, *"o ki kendinden başka hiç kimseye zarar vermez"* mısraı nazar-ı dikkate alınmak durumundadır. Sadece bir noktada Pyritz'in hakkını teslim etmek gerekir: Haklı olarak o, Goethe'nin düalist erdem öğretilerinin her türlüsüne karşı menfi bir temayülünün olduğuna işaret etmektedir. Bu düalist erdem öğretileri, şiir için tehlikelidir, evet hatta genel olarak insan değerine uygun bir hayat için de; eğer bu, şairin burada Sünnî İslam misalinde ima ettiği üzere, hâkim bir doktrin, bir ideoloji haline gelirse pek tehlikeli olur. Şu var ki "Aziz" Ebussuud misalinde gösterdiği üzere, kimi kez böylesine cesaretli ve kurnaz bir adamın bu tehlikeli durumu aşma iradesi muvaffakiyetle neticelenebilir.

---

[5] Bir taraftan Spinoza ve Goethe'nin *amor dei intellectualis* anlayışı diğer taraftan Nietzsche'nin amor-fati anlayışı için krş. Yirmiyahu Yovel: *Spinoza*. Das Abenteuer der Immanenz (Göttingen 1996), s. 3 84 ve devamı, Spinoza ve Nietzsche hakkındaki bölüm. (Yazarın notu)

29. *El Mütenebbi*, nebî olmak isteyen şair, *Doğu Batı Divanı*'ndaki ismin sahibi Abul Tayib

Der Verwegenste jedoch,
ein geistvoller Dichter.

Meğer en cüretkârı
Cesur bir şairdir.

ARAP kültürünün altın çağının şairleri arasında birisi Goethe'nin bilhassa ilgisini çekmişti: *Mütenebbi. Divan* şairinin sözü Mütenebbi'ye getirme tarzından, bu şairin onun için özel bir çekim gücüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Burada büyük ölçüde Avrupa'da tanınmayan birinin bahis mevzuu olması Goethe'nin umurunda değildi. Bugün bile, Goethe'nin bu Arap şairiyle alakasını ele almadan evvel bazı bilgilerin zikredilmesi iyi olacaktır.

Ebu'l-Tayyib Ahmed İbn el-Hüseyin, "Mütenebbi" mahlası ile, İsa'dan sonra 915'den 965'e kadar yaşadı. O, basit bir soydandı; babası Kûfe'de su hamalıydı. Yaratıcı lisan kabiliyetiyle Mütenebbi, şiir dilinin cesaretli bir yenileyicisiydi ve ortaya çıktığı zamanda o çağın tartışmasız en büyük şairiydi. Arap edebiyatının ve felsefesinin gelişme çağıydı. Bu üç asır (750'den 1055'e kadar) devam eden devir, Abbasî hanedanlığının İslam dünyasının yönetimini ele almasıyla başlıyordu. O zamanlar yeni başşehir olan Bağdat, edebiyat ve sanatın merkezi olmuştu. Gençliğinde Mütenebbi, Samava kenti çöllerindeki Bedevîler arasında yeni kurulacak bir dinin nebisi olarak ortaya çıktı ve *Kur'an*'ı taklit etmek suretiyle yazdıklarıyla gerçekten birçok taraftar buldu. Maamafih bu, kısa bir zaman sonra kendisinin yakalanarak tutuklanmasına sebep oldu. Mahlas adı olan Mütenebbi -"Peygamberlik taslayan"- bu maceraya atılışının delilidir ki bu ad ile şöhret olmuştur. Mütenebbi farklı saraylarda yaşamış; ancak ne Suriye, Mısır ve Bağdat, ne de İran'da heyecan verici beklentilerine ulaşabilmiştir; aksine sık sık kavga ve tartışmalara karışmıştır. İran'dan dönüş seyahati esnasında Bağdat yakınlarında haydut Bedeviler tarafından öldürülmüştür.

Bazı uzmanlar Mütenebbi'yi en büyük Arap şairi olarak yahut en azından

en son büyüklerden telakki ederler. Arap şiirinin klasiği olarak onun ne derece yüksek kıymet gördüğünü, 1935 yılında Arapça konuşulan tüm ülkelerde gerçekleştirilen doğumunun bininci yılı kutlamaları ortaya koymaktadır. Mütenebbi'nin eski zamanlardaki asıl itibarına ve popülaritesine gelince, bunu şiirlerine hasredilen birçok yorum ve kritikler ispat etmektedir. Ölümünden birkaç nesil sonra Mütenebbi'nin *Divan'ı*, Arap öğrenciler tarafından tıpkı *Kur'an* gibi ezberlenen eserler arasındaydı.

Goethe döneminde Avrupalılar için Mütenebbi neredeyse meçhuldü. Birçokları ondan, evvela *Doğu Batı Divanı*'ndaki saygılı ve muteber değerlendirmeden sonra haberdar olmuşlardır. O zamana kadar onun şiirinden çok az şey Avrupa dillerinde yayınlanmıştı. Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nın şiir bölümü neredeyse tamamlanmıştı ki 1816 yılında J. von Hammer, şairin gençlik şiirlerinden toplamda dokuz şiiri *Proben Motenebbi* (*Mütenebbi'den Örnekler*) başlığıyla neşretmişti. Takdim yazısında Hammer şöyle diyor: *"Nasıl ki Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusu ve tacı"* idiyse, Mütenebbi de böylece *"İslam şairlerinin ilki ve tacıdır"*. Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'ndan birkaç yıl sonra Hammer, *Mütenebbi Divanı*'nı yayınlamıştır; bu kitabın başlığında da o, en büyük Arap şairi olarak apostrofla verilmiştir.

Muhtemelen Goethe 16 yaşlarında bir öğrenci olarak Leipzig'de Mütenebbi'yi duymuş ve onun şiirlerinden bir intiba edinmişti. 1765 Ekim başlarında fuar zamanı Leipzig'e intikal ettiğinde, orada Johann Jacob Reiske'nin bir kitabı yayınlanmıştı: *Proben der arabischen Dichtkunst in verliebten und traurigen Gedichten, aus dem Motanabbi (Arap Şiirinden Örnekler, Mütenebbi'nin Âşıkâne ve Hüzünlü Şiirleri)*. Arapça ve Almanca, yorumlarıyla birlikte. Leipzig 1765. Lessing'in bir arkadaşı ve Avrupa'da o zamanın en ünlü Arap bilim adamı olan Reiske, Leipzig'in şöhretlileri arasındaydı; her ne kadar yetkili profesörler ona ilmî payesine uygun bir yer vermeye hazır değil idilerse de. Onun Mütenebbi antolojisi sadece âlimlere hitap etmiyordu; bu antoloji, Almanca tercümeler ve açıklamalar da göz önünde bulundurulduktа, çok kolay anlaşılır ve popülerdi. Şehirli okuyucu için bir okuma parçası olarak Mütenebbi'nin "aşk şiirleri" merak kırbaçlayıcı erotik şiirleri aratmıyordu. Reiske'nin yeni evlendiği, güzel ve bilgin eşi Ernestine Christine'nin doğum günü münasebetiyle kaleme aldığı övücü "yazısı" da bu kitabın kendinden bahsedilmesine vesile olmuştu. O zamanlar Herder, Reiske'nin Mütenebbi antolojisi vesilesiyle "mersiye üzerine" yeni düşünceler yazma ilhamı almıştı.

Doğu Batı Divanı için Reiske'nin Mütenebbi antolojisinden yeni okumalar 1818/19 yıllarında pek verimli olmuştu; bu okumalar, *Cennet Kitabı*'ndaki *Einlass* (*Cennete Kabul*) başlıklı şiirin kesin ilhamı için Goethe'ye pek yardımcı olmuştu. Reiske'nin antolojisinin erotik karakterine uygun olarak, bu motif Mütenebbi'nin aşk şiirleri bölümünden ileri geliyordu. Bu durumda mesele, Goethe'nin

benimsediği yüceltilmiş erotik düşüncelerdi. Goethe'nin *Doğu Batı Divanı*'nın yayınlanmasından hemen sonra, daha sonraki bir baskısında *Cennet Kitabı*'nı genişletmek üzere kaleme aldığı birçok şiirin ilki olan *Einlass* (*Cennete Kabul*) şiiri 20 Nisan 1820 tarihinde yazılmıştı.

Einlass (*Cennete Kabul*) şiiri, 1815 tarihinde kaleme alınan *Berechtigte Männer* (*Cennetlik Adamlar*) başlığıyla yazılan şiirde ortaya atılan sorunun bir varyasyonuydu: Cennetin kapısında nöbet tutan "Huriler", kimin "cenneti hak ettiği" kanaatindeler? Evvela cevap şöyleydi: Sadece "din için gazilik yaralarını" ispat edebilen "kahramanlar"ın. *Einlass* (*Cennete Kabul*) şiirinde "bekçi duran" huri, *Doğu Batı Divanı*'nın şairini, Hatem-Goethe, Cennete bırakmakta kararsızlık gösteriyor. Acaba Müslümanlarla onu "akraba" yapan din yolunda maruz kaldığı yaraları mı eksik? Başka bir şekilde elde ettiği şaşılacak bir liyakat, şaire bunu ima etmektedir; bu liyakat onu haklı çıkarmalı. Din yolundaki yaralar yerine o, "hayat yaraları"nı almıştır; fakat "aşk yaraları" her şeyden evvel gelir! Şiire hâkim olan son düşünce şudur ki "aşk yaraları" bir tür kutsal kimliktir. Bu fikir Reiske'nin yorumuyla Mütenebbi'nin bir şiirine irca edilmek lazım gelir. Mütenebbi'nin mısraları şöyle:

> Wie mancher Erschlagner, wie ich erschlagen worden bin, wie mancher Märtyrer, von der Weiße der Hälse und von der Rose der Wangen und von Augen der Hindinnen...
>
> Tıpkı bazı vurulanlar gibi, tıpkı benim vurulduğum gibi
>
> Bazı şehitler gibi, gerdanların beyazlığından, yanakların gülünden ve maralların gözlerinden...

Bununla alakalı olarak Reiske şu yorumu yapıyor:

> Aşkın şiddeti ki, bununla muzdarip olan kişinin, sağlığını yahut aklını yahut hatta hayatını elinden alır; şair bunu bir ölüm olarak adlandırır. O ki aşkın böylesine şiddetli saldırısından şaşkına dönüştür, işte bundan bahsediyor ve vurulduğunu ve hatta öldürüldüğünü söylüyor. [...] Müslümanların şehitlik şerefine nail olmakla övdükleri arasında aşktan mecnuna dönenler yahut bunu hayatıyla ödeyenler de vardır. Zira Muhammedîler bu ve benzeri belaları [...] Allah'ın gönderdiği bir *haç* olarak görürler. Bu acıya Allah'ın seçtiği kişiler dayanır; bunlar imtihanı kazananlardır.

Burada Goethe şunu ifade edilmiş bulmuştur: Müslümanlar "övgüye değer şehitlik" mertebesiyle "aşkı için ölenleri, karasevdayla aklını ve hayatını kaybedenleri" de yüceltmektedirler. Böyle bir kişi, *"Allah tarafından haç taşıma şerefine erdirilmiş"* birisi olarak görülür. Din uğruna şehit düşen birisiyle aynı değerde olan aşk kahramanının aşağıdaki methiyesi, anlamını ancak, burada Mütenebbi'nin mısralarına bir telmih ve Reiske'nin yorumunu idrak ettiğinizde açar:

HURI	HURİ
Heute steh ich meine Wache Vor des Paradieses Thor; Weiß nicht grade, wie ich's mache; Kommst mir so verdächtig vor!	*Bugün nöbetçiyim ben Kapısı önünde Cennet'in; Bilemiyorum nasıl etsem, Bana şüpheli görünmektesin!*
Ob du unsern Mosleminen Auch recht eigentlich verwandt? Ob dein Kämpfen, dein Verdienen Dich ans Paradies gesandt?	*Acaba bizim Müslümanlarla Gerçekten akrabalığın var mı? Acaba ettiğin cihad, işlediğin amel Seni Cennet'e götürmeğe yeter mi?*
Zählst du dich zu jenen Helden? Zeige deine Wunden an, Die mir Rühmliches vermelden, Und ich führe dich heran.	*O kahramanlardan mı saymaktasın kendini? Öyleyse övülecek şanlı nişanelerini Göster bakalım, göster bana yaralarını, Bırakayım seni içeriye.*

DICHTER	ŞAİR
Nicht so vieles Federlesen! Laß mich immer nur herein: Denn ich bin ein Mensch gewesen Und das heißt ein Kämpfer sein.	*Neden bu kadar tereddüt! İçeri girmeme müsaade et: Zira ben bir insanım elbet Ve bu bir savaşçı demektir.*
Schärfe deine kräftgen Blicke! Hier durchschaue diese Brust, Sieh der Lebenswunden Tücke, Sieh der Liebeswunden Lust!	*Bakışlarını keskinleştir! Şu sîneme bir bak, Gör feci hayat yaralarını, Hazzın aşk yaralarını gör!*
Und doch sang ich gläubger Weise, Daß mir die Geliebte treu, Daß die Welt, wie sie auch kreise, Liebevoll und dankbar sei.	*Hep imanla terennüm ettim, Dünya döndüğü müddetçe, Sevgilim bana bağlı kalsın, Şükran ve aşk dolu olsun.*
Mit den Trefflichsten zusammen Wirkt ich, bis ich mir erlangt, Daß mein Nam' in Liebesflammen Von den schönsten Herzen prangt.	*En ehil adamlarla beraber Gayeme ulaşıncaya kadar çabaladım, Ta ki aşk ateşiyle alevlenen adım, Kalplerin en güzeline hoş gele.*

Nein! du wählst nicht den Geringern!	*Hayır! Lâyık olmayanı seçme!*
Gib die Hand, daß Tag für Tag	*Ver bana elini ki gün be gün*
Ich an deinen zarten Fingern	*O zarif parmaklarında senin*
Ewigkeiten zählen mag.	*Ebediyetleri sayıp durayım.*

Kaynak araştırmacıları bu mısralar için bugüne kadar sadece hayatın bir mücadele olduğu fikrini iktibaslar marifetiyle ispat edebilmişlerdir. Bununla birlikte şairin savunması "savaşçı olmak" fikrini ima ile iktifa etmiyor. Her savaş Cennete girmekle ödüllendirilmiyor. *Divan* şairi, asıl ağırlığı nasıl bir savaşçı olduğu yönündeki açıklamasına veriyor. Evvela hayat ve aşk yaraları, Cennetin kazanılmasına sebep olan bu olağanüstü savaşların mahiyetini ortaya koymaktadır; bu, din savaşları marifetiyle kahramanların *Cennetlik Adamlar* olmasına benzer.

Sufizimde de "aşk şehidi" bilinmektedir. Annemarie Schimmel şöyle tahmin ediyor (*Mystische Dimensionen des Islam*, s. 190):

> "Belki de *aşk şehidi* mecazının şekillenmesine, şehitlerin özel ilahî imtiyazlara sahip oldukları nazariyesi katkıda bulunmuştur; hasretin kılıcıyla öldürüldüğünde yahut sevgilinin dikenli yolunda can verildiğinde Allah'ın indinde özel bir yere sahip olurlar. [...] Aşk yolunda şehit olanların mükâfatı diğer her şeyden değerlidir."

Buradan Goethe'nin Cennetin kapısında hangi tarz savaşları delil ve şahit gösterdiği anlaşılmaktadır. Burada o, *Werther, Tasso, Faust* ve *Gönül Yakınlıkları*'nın şairi olarak konuşmaktadır. Trajik aşk mukadderatının tasvir edildiği öteki eserlerinin bazılarında o, büyük ölçüde bizzat kendi yaşadıklarına istinat etmektedir. Eğer *Gönül Yakınlıkları*'nda kahramanı Ottilie aşk ölümüyle bir Azize oluyorsa, o zaman burada şairin *Cennete Kabul* başlıklı şiiri için bir model görülebilir.

Fakat şair kendisinin de iyi bir savaşçı olduğunu, içinde sanki "en isabetli" bir camia varmış ve dünyada "onun adı aşk alevleriyle parıldıyormuş" gibi "dindar bir tarzda" dünyayı tümüyle "sevgi dolu ve müteşekkir" olarak tasvir etmek suretiyle ispat eder. Bu minval üzere donanmış olarak aşkın gücüne inanan, yaraları hiçe sayan bir tarzda şair, *Cennetlik Adamlar* başlıklı şiirin 7. mısraı ve devamında ifade edildiği üzere "nuranî âşık [olarak]/Vakarla Cennet kapılarını" çalar. Bu, Müslümanların aşk şehidi motifinin tipik olarak Goethe tarzında hoş bir açılımıdır.

Goethe'nin *Doğu Batı Divanı* çalışmalarına taalluk eden en erken Mütenebbi meşguliyetinin 1815 yılının Ocak ve Şubat aylarına rastladığı ispat ediliyor. Bu zaman içerisinde Goethe, Şark ve Hafız'ın ötesinde, bilgilerini artırmak üzere mufassal araştırmalar yapmaya başladığında, Mütenebbi farklı Şark yayınlarından hakkında bilgi edinmek istediği ilk şairlerden biriydi. Onun nezdinde bu

konuda en istifadeli makale *Bibliothèque orientale*'de yayınlanan *Mütenebbi* başlıklı makale olması lazım. Goethe 1819 yılında *Notlar ve Tetkikler* için *Mütenebbi* karakterini hazırlarken, bu makaleye rastlamıştır.

> ***Mütenebbi***
>
> Esasen bu isim Peygamberlik oynayan yahut onu taklit eden anlamına geliyor. Mütenebbi mahlasını kullanan Ebu'l Tayyip bin Hüseyin Kufe şehrinin Kenda kasabasında doğmuştur. O yüzden kendisine El-Djofi, El-Kendî, El-Kufî mahlası verilmiştir. Aynı zamanda ona Mütenebbi mahlası da verilmiştir; çünkü o bir çılgınlık nöbetinde peygamber olduğu iddiasında bulunmuştur. Maamafih o en çok bu isimle tanınmıştır. Mütenebbi hicretin 303'üncü yılında dünyaya gelmiştir. Daha gençliğinde Kufe'den Şam'a getirilmiştir. Burada o, güzel sanatları öğrenmiş ve Arap şiirinde o kadar ileri gitmiş ki, bazıları onu Ebu Tammam'a tercih etmişlerdir. Ebu Tammam kendisine ilk sırayı tartışılır yapabilecek yegâne kişiydi. Hakikaten de *Divan*, kendisine öylesine bir şöhret getirmiştir ki o, kırk şerhçi tarafından açıklanmış ve şerh edilmiştir [...].

Bu şair, bazı kıskançların kendisini suçladıkları üzere, Kufe şehrinin su hamalının oğluydu. Zaten kendisi hiçbir zaman geçmişiyle övünmedi. Bu durum bir Arap şairinin, ona karşı aşağı yukarı şu muhtevayla bir epigram kaleme almasına sebep olmuştu: Şairimizin soyuna bir bakın, sabahları halktan nezaket bekler, akşamları pusuya yatar. Bir zamanlar Kufe'de değersiz su sattığının üzerinden çok geçmedi. Şimdiyse burada ölümsüzlük suyu satıyor.

Hal böyleyken bu şair hasetçilerine rağmen şiirleriyle büyük bir servet kazandı; kendilerine katıldığı emîrler tarafından kendisine çok yüksek paralar ödendi. Ne var ki bütün bunları sindiremedi, kafası bulandı ve şiirlerinden dolayı, tıpkı Hz. Muhammed gibi peygamberliğe hakkı olduğunu iddia etti. Gelgelelim onun hayal ve kuruntusuna bağlanan halk eksik değildi. Zira Arabistan çöl muhitlerinde her türde halk grupları mevcuttu; bunlar arasında kendisine bağlı olan Kelabitler vardı. Fakat bu ülkeyi, Suriye ve Mısır Kralı Akşid'in valisi olarak yöneten Lulu, onun yeni tarikatının yayılmasını men etmiş ve onu bu hayallerinden vazgeçmeye zorlamak için zindana kapatmıştır.

Mütenebbi, çılgınlığından vazgeçtikten ve tekrar hürriyetine kavuştuktan sonra Hemedan Emîri Seyfü'd-Devle'ye katılmıştır; bu zat bütün gücüyle edebiyatçıları destekliyordu. [...] Bir müddet bir sarayda kalmış ve sonra Kâfur'a gitmiştir. Kâfur ona büyük hediyeler vermiştir. Ne var ki bunlar şairin kendisini gayri memnun olarak terk etmesine ve ona karşı mısralar yazmasına engel olamamıştır. Bunun üzerine o, Mısır'ı terk etmek ve İran'daki Buiden Sultanı Ahad ed Devle'ye kaçmak zorunda kalmıştır.

Nihâyet şairin iç sıkıntısı öylesine büyüdü ki kavga ile bu Emîr'in sarayını ve İran'ı da terk etmek ve anavatanı Kufe'ye geri dönmek zorunda kaldı. Bağdat yakınlarındaki Numaniye'ye henüz varmıştı ki kendisi ve oğlu, seyahat edenleri yağmalamak üzere o sıralar Irak'ın o bölgelerinde sinsice dolanan Assad kabilesinden Araplar olan Assasîler'in saldırısına uğradı. İmdi şair burada kahramanları oynamak ve onlara karşı kendini müdafaa etmek istiyordu; ancak burada hem kendi ve hem de oğlu Hicret'in 354. yılında hayatını kaybettiler.

Doğu Batı Divanı'nda Goethe, Mütenebbi ismini iki yerde zikrediyor. Bir kez şiir bölümünde, diğer bir kez de *Notlar ve Tetkikler* bölümünde gözükür. *Züleyha Kitabı*'ndaki meşhur *"Halk, hizmetçi ve galip kişi.."* diye başlayan şiirde Mütenebbi'nin ismi evvela hiçbir maksada matuf olmaksızın müşahede edilir. Şairin adı burada anti-parantez geçer, ilave bir açıklama yoktur. Hatta bu öyle gelebilir ki, Goethe sanki Mütenebbi adını sadece uygun bir kafiye yüzünden kullanmaktadır: "Mütenebbi" "Rabbi" sözcüğüyle kafiye teşkil eder. Evvela Goethe'nin şair Mütenebbi'yi mufassal bir şekilde karakterize ettiği *Notlar ve Tetkikler* bölümündeki *Muhammed* faslıyla aynı bağlamda okuyunca insan, bunun derin anlamını idrak ediyor.

Şiir hakkında bir fikir edinmek için evvela *Notlar ve Tetkikler*'de Mütenebbi'ye taalluk eden cümleleri tetkik edelim. Mütenebbi'ye telmih ihtiva eden *Muhammed* bölümünde Goethe, sözü daha önce *Şiir ve Hakikat*'te *Muhammed* trajedisi bağlamında incelediği konuya, daha doğrusu Peygamber ve Poet mevzuuna getirir. Burada da Goethe tekrar ikisi arasındaki yakınlığa işaret eder. Fakat öte yandan, aralarında bir rekabete götüren yahut dönüşen önemli farklara da işaret eder. Peygamber ile büyük bir şair arasındaki farkı Goethe, *Notlar ve Tetkikler*'de her şeyden evvel yaratıcılıklarını ilahî bir kaynaktan almakla izah etmektedir: *"Her ikisi de bir Tanrı tarafından rikkate getirilmiş ve ateşlenmişlerdir."* Bu bağlamda, modern Pakistan'ın manevi babası ve önemli bir İslam şairi ve hem de Goethe'nin ateşli bir hayranı olan Muhammed İkbal'i iktibas edebiliriz:

Ist Menschenbildung Ziel der Poesie,	*İnsanları şekillendirmek şiirin hedefidir,*
Ist Dichtung Erbschaft auch der Prophetie	*Şiir peygamberliğin de mirasıdır.*
Übersetzung von Annemarie Schimmel	Tercüme Annemarie Schimmel'den

Goethe tarafından derin bir şekilde hissedilen müşterek zemin onun kendi eserlerini tekrar tekrar peygamberlerin, bilhassa da *Kur'an*'ı müjdeleyen Hz. Muhammed'in eserleriyle karşılaştırmasına yol açmıştır. *Notlar ve Tetkikler*'de Peygamber ile Poet arasındaki yarışla alakalı söylenen şey, *Şiir ve Hakikat*'te şiirin savunmasıyla aynı kapıya çıkar.

Kur'an'a tüm hayranlığına rağmen Goethe, kendisinin bu ilâhî kitapta şahsen hissettiği bazı üslûp eksikliklerini de dile getirir. Bundan sonra o, sözü İs-

lam dünyası içerisinde peygamberliği kritik edenlere getirir; bunlar aynı şekilde *Kur'an*'a itiraz etmişlerdi. Bu gruba dâhil olan Arap şairlerinden, o, "eski zamanın daha iyi bir şiir tarzı ve üslûbu olduğunu kabul eden" "cins kafalar" olarak bahseder. Bu "cins kafalar", Hz. Muhammed olmasaydı muhtemelen Arapların daha yüksek bir seviyeye ulaşabileceğini ve "saf bir dilde saf kavramlar geliştirebileceklerini" iddia etmekteydiler. Hatta daha da ileri giderek, "Hz. Muhammed'in dillerini ve edebiyatlarını mahvettiğini", öyle ki bir daha asla kendilerini toparlayamayacaklarını iddia etmektedirler. Nihâyet Goethe, sözü "cesur ve zeki" şair Mütenebbi'ye getirir. Mütenebbi ki kendisinin Peygamberden daha üstün olduğunu hissediyordu.

> Maamafih bu en cesur, akıllı ve nükteli şair, Hz. Muhammed'in söylediklerini söyleyebileceğini, hatta daha iyi söyleyebileceğini iddia etme yürekliliğine sahipti, evet o, bu meyanda bir miktar taraftar da toplamıştı. Bu yüzden o, istihza kabilinden Mütenebbi olarak adlandırılıyordu ki biz onu bu adı ile tanıyoruz. Bu ad aşağı yukarı şu anlama geliyordu: Memnuniyetle Peygamberlik oynamak isteyen biri.

Kur'an'ı sanatının araçlarıyla geçmek isteme cüretini kendinde bulan bir şair, Goethe'nin bilhassa dikkatini çekmek mecburiyetindeydi. Mütenebbi ona pek yakın, bir ata gibi görünüyordu; çünkü Goethe de kendi "dünyevî *İncil*inde" asıl *İncil*'den daha iyi söylemeye gayret ediyordu. Bununla birlikte burada ikinci özelliği zikredilen Mütenebbi, ki kendisi bir şair olarak bizzat peygamber rolü oynuyordu ve bu meyanda etrafında bir kısım taraftar toplamıştı, Goethe için fevkalâde enteresandı. O, Goethe'ye inkişafının problemli dönemini hatırlatıyordu. Daha önceki bir bölümde ortaya konduğu üzere, Goethe şairliğinin ilk döneminde karizmatik istidadından dolayı bir peygamber olarak ortaya çıkmak, direkt olarak insanlara ders vermek ve etrafında bir cemaat oluşturmak hevesine kapılmıştı. O zamanlar peygamber ve poet (şair) arasındaki ilişkiye adamakıllı kafa yormuştu. Ne var ki bu heves Goethe için fazla devam etmedi. Kahkaha ve büsbütün kendisiyle alay edercesine genç Goethe, bu hevesi birçok hicvedici dramında üzerinden atıvermiştir. Çağın ihtiyaçlarının da işlerini kolaylaştırması dolayısıyla, peygamber ve öğretmen olarak bir tarikatın başı olmak isteyen bazı şahsiyetler bu dramlarda cezalandırılmaktaydı. Hicivlerinde Goethe, tahkir edici bir alayla sahte peygamberler olarak 18. Yüzyılın bu "gurular"ın maskelerini düşürüyordu; çünkü bunlar hiçbir zaman insanların hayrına hizmet etmiyorlardı, bilakis daha çok kendi menfaatlerini ve güçlerini düşünüyorlardı. Genç Goethe'nin bu hicvedici peygamber temsilleri, o zamanlar onun her şeyi göze aldığını, peygamber tesirlerini tartışmak istemediğini gösteriyordu. Zira sahte bir peygamber marifetiyle rezil olmuş ve o yüzden zamanında bilhassa kuşkulu görünmek durumunda olan bu neviden bir satir dramı vardı. Onun son kaleme

aldığı peygamber satirlerinden olan *Satyros oder der vergötterte Waldteufel (Satir yahut İlahlaştırılmış Orman Şeytanı),* işte bu görüşünü dile getirir.

Kullandığı kaynaklarda Mütenebbi hakkında bulabildiği birçok malumattan sadece iki bakış açısını, *Notlar ve Tetkikler*'de bu Arap şairinin tasviri için kullanmıştır. İlkin Mütenebbi'nin Hz. Muhammed ile poetik yarışını bahis mevzuu etmiştir ki kendi şairane gayretlerinin de burada tasdikini görmektedir. İkincisi tarikat kurucu bir peygamber olarak şairin ortaya çıkışını bizzat kendisinin kullanmadığı bir kabiliyet olarak değerlendirmektedir.

Şimdi *"Halk, hizmetçi ve galip kişi..."* diye başlayan şiiri incelediğimizde, Goethe'nin burada Mütenebbi'yi zikrederken her iki bakış açısını da göz önünde bulundurduğunu görürüz. 26 Eylül 1815'de yazılmış bu şiir, 1815 Sonbaharında yazılmış şiirlere dâhildir. Bu şiirlerde âşıklar, "Hatem ve Züleyha" birbirleriyle bir diyalog sürdürüyorlar:

SULEIKA	ZÜLEYHA
Volk und Knecht und Überwinder, Sie gestehn zu jeder Zeit: Höchstes Glück der Erdenkinder Sei nur die Persönlichkeit.	*Halk, hizmetçi ve galip kişi* *Her zaman itiraf ederler ki:* *İnsanoğlu için en büyük mutluluk* *Sadece insanın kendi kişiliğidir.*
Jedes Leben sei zu führen, Wenn man sich nicht selbst vermißt; Alles könne man verlieren, Wenn man bliebe, was man ist.	*Her hayat yaşanabilir,* *İnsan kendini kaybetmezse;* *Her şey kaybedilebilir,* *İnsan olduğu yerde sayarsa.*

Züleyha tarafından söylenen mısralar şu düşünceler etrafında dönüp dolanıyor. *"İnsanoğlu için en büyük mutluluk/ Sadece insanın kendi kişiliğidir."* Arap şairi Ebu İsmail Tuğraî'nin fikirlerinden esinlenen Goethe, her şeyden evvel burada şahsiyetin (kişiliğin) değerini insanın kendine sadık kalmasında görüyor.

"İnsan kendinin yokluğunu fark etmemeli", "kendini kaybetmemeli", bilakis "olduğu gibi kalmalıdır."

Hatem'in cevabı, esasen Marianne-Züleyha'ya bir övgü teşkil eden bir antitezle başlıyor. "Dünyanın bütün saadetini" Goethe-Hatem sadece onun aşkında bulur. Bu aşkın mutluluğunu kaybetseydi, daha doğrusu, eğer Züleyha ondan yüz çevirseydi, o zaman o kendini kaybediverirdi ve olduğu gibi kalmazdı: kendi bizzat "değerli bir Ben" (3. ve 4. kıta):

HATEM	*HATEM*
Kann wohl sein, so wird gemeinet, Doch ich bin auf andrer Spur: Alles Erdenglück vereinet Find ich in Suleika nur.	*Olabilir! Öyle düşünülür;* *Fakat ben başka iz sürüyorum!* *Dünyanın bütün saadetini ancak* *Züleyha'da buluyorum.*
Wie sie sich an mich verschwendet, Bin ich mir ein wertes Ich; Hätte sie sich weggewendet, Augenblicks verlör ich mich.	*O kendini adadıkça bana,* *Benliğim değerlenir artar;* *Benden yüz çevirdiği zaman,* *Kaybolup giderim bir anda.*

Züleyha'nın Hatem'den yüz çevirebileceği düşüncesi bu şiirin asıl noktasını teşkil ediyor. Bu, Goethe'nin çok kez Hatem olarak rolünü karakterize ettiği bir motife bağlanıyor. Tekrar be tekrar Goethe, kendini "yaşlı bir ihtiyar" "ak saçlı bir şair" olarak görür ve bu yüzden genç "Züleyha" tarafından aşkına karşılık verilmesini ümit eder. Bu yaşlılık endişesine Züleyha, Hatem'in tüm şüphelerini giderecek ateşli aşk yeminleriyle karşılık verir. *Züleyha Kitabı*'nda bu karşılıklı oyun tuhaf bir tarzda bir canlılık tesiri yaratır. Bunun arka planını Goethe'nin Marianne'nin aşkı üzerine mutluluğu teşkil etmektedir; bu öylesine her şeyi kaplamaktadır ki onun yaşlılığını da içine almaktadır. 18 Kasım 1822'de yazdığı bir mektubunda onu, *"Sonbaharın sonlarına doğru böylesine lütüfkârlığını ortaya koyan sadık sevgili"* diye apostrof işareti içerisine alıverir.

Hatem-Goethe, Marianne-Züleyha'nın kendisine yüz çevireceği korkusunu, *"Halk, hizmetçi ve galip kişi"* mısrasından bir gün önce teşekkül eden *"Aşk üstüne aşk, saat be saat"* şiirinde ifade etmiştir. Burada o, Züleyha'ya uygun aşk arkadaşının esasen yaşlanmakta olan Hatem olmadığını, bilakis güzel bir genç olan Yusuf olması gerektiğini hatırlatır; İslamî geleneğin *Kur'an*'ın 12. Sure'sinde geçen Yusuf ve Züleyha kıssasına uygun olarak ki, burada Yusuf ve kardeşlerinin hikâyesi ve Potifar'ın karısı(Züleyha)'nın Yusuf'a olan karşılıksız aşkı anlatılır. Bu hikâye Nizamî, Camî ve diğer şairler tarafından şekillendirilmiştir. Hatem, Yusuf'un gençliğinin çekiciliğinden mahrumdur; bu yüzden Züleyha'nın güzelliğine "karşılık veremeyeceği" yolunda endişe duyar:

Doch du fühlst an meinen Liedern Immer noch geheime Sorgen: Jussufs Reize möcht' ich borgen, Deine Schönheit zu erwidern.	*Amma sen şiirlerimde benim* *Hâlâ gizli endişeler hissedersin:* *Ödünç isterim Yusuf'un güzelliğini,* *Mukabele edeyim diye güzelliğine.*

Züleyha'nın aşkını kaybedebileceği ihtimalini sonuna kadar derinliğine düşündükten sonra –*"Benden yüz çevirdiği zaman,/Kaybolup giderim bir anda."*- Hatem, şaşırtıcı bir tarzda Mütenebbi'nin adını zikrederek şöyle devam ediyor:

Nun mit Hâtem wär's zu Ende, Doch schon hab ich umgelost: Ich verkörpre mich behende In den Holden, den sie kost.	*Keşke son bulsaydı Hâtem ile şimdi, Ama çoktan şansım döndü: Derhal değişir hoş ve sevimli Onun sevdiği kişi olurum.*
Wollte, wo nicht gar ein Rabbi, Das will mir so recht nicht ein, Doch Ferdusi, Motanabbi, Allenfalls der Kaiser sein.	*Kesinlikle bir haham olmaz, Bu bana pek de haklı gelmez, Her şeyden önce imparator olma hakkı, Daha çok Firdevsî ve Mütenebbi'nindir.*

Berrak, neşeli bir tonla mısralar yeni, teselli edici bir perspektif açarlar. Kendini "değerli bir Ben" olarak hissetmek için, Züleyha ondan yüz çevirmiş bile olsa tüm imkânlar kaybedilmiş sayılmazdı. Yani bu, yani Goethe'nin *Divan*'ında Marianne'ye karşı üstlenmeyi zihninden geçirdiği başrol, âşık rolü; yalnız "Hatem" ile dahi son bulabilirdi; ancak bu başrol oyuncusu, Yusuf'un güzelliğinden mahrumdu. Maamafih geri kalan başka roller de var; bunları Goethe "çabucak", daha doğrusu geçici olarak "canlandırabilir". Bunlar onun yaşından bağımsız roller olurdu. Eğer o Züleyha'yı bu rollerde yüceltiyorsa, o zaman halen onun tarafından sevildiğine emin olurdu; Züleyha için o daima "sevdiği kişi olurdu." Goethe bu neviden dört rol sayıyor. Dikkatli bakıldıkta ciddi olarak kastedilen sadece bir roldür; iddialı, müşkülpesent büyük şairlik rolü. İran'ın ilk şairi Ferdevsî ve Arabistan'ın tartışmalı ama en kabiliyetli şairi Mütenebbi'nin adlarının anılması da buna matuftur. Goethe gerçekten bunların bir benzeri olmak istiyordu. "Rabbi" ve "Kayser" rolleri için hakikaten sahici bir temayülü yoktu. Fakat Goethe'nin bu figürleri zikretmesinin sebebi, ustaca kendi değerini anlatmaktı; o, kendinin dünya edebiyatının malum büyükleriyle müsavi olduğunu belli etmek istiyordu. Zira şairin, "icab-ı halinde" Kayser olmak istemesi abartılı, Rabbi olmak istemesiyse inanılması güç görünüyor. Eğer Firdevsî ve Mütenebbi'nin rolünü üstlenmeye cüret ediyorsa –ki buna hakkı vardır-, o zaman kendisine göz yumulabilir, bağışlanabilir.

Hatem ile mesele "sonlanmış" olması durumunda, Goethe, Züleyha'ya başkaca büyük şairler suretinde talip olmakta; bu surette Marianne'nin aşkını asla kaybetmemekten emin olarak. *"Asla seni kaybetmek istemiyorum!"* mısraıyla o, Züleyha'nın Hatem'in endişelerine cevap vermesini temin etmiş oluyor. Marianne-Züleyha'nın tekrar Hatem'in yaşlılık tereddütlerine aşk ile mukabelede bulunduğu burada, Goethe'nin meşhur bir şair olarak kendisine ait olduğunu

mağrur bir tarzda ima ederek meseleyi bitirir. Bu, Züleyha'yı Hatem'e bağlayan çözülmez bir bağ teşkil ediyor:

SULEIKA	*ZÜLEYHA*
Nimmer will ich dich verlieren! Liebe gibt der Liebe Kraft. Magst du meine Jugend zieren Mit gewaltger Leidenschaft!	*Asla kaybetmek istemem seni! Aşkı güçlendiren yine aşktır. Şiddetli ihtiraslarınla sen Gençliğimi süslemelisin!*
Ach! wie schmeichelt's meinem Triebe, Wenn man meinen Dichter preist! Denn das Leben ist die Liebe Und des Lebens Leben Geist.	*Ah! Nasıl da hislerime hitap ediyor, Şairimin övülmesi hoşuma gider! Zirâ hayat aşktır, Hayatın hayatı ise ruhtur.*

Doğu Batı Divanı'nda onun yaratıcılığı ve büyük şairliği motifi tekrar tekrar bahis mevzuu edilmektedir. Bu meyanda malum nokta-i nazarlar yani Goethe-Hatem'in Marianne-Züleyha'ya bilhassa sevimli göründürüldüğü hususu ayrıca vurgulanmaktadır. Bu durum en kolay olarak Goethe'nin "icab-ı halinde" oynayabileceği Kayser rolünde fark edilebilir. Esasen o, *Divan*'ında birçok kez kendini Kayser ile aynileştirir. Bunun için teşvik, zamanın en büyük şairi olarak gördüğünü vurgulamak için ara sıra kendini hükümdarla karşılaştıran Hafız'dan gelir. Hafız, Dal CLXCII, 17 no.lu şiirinde şöyle der:

Hafız'ın başında da şiir padişahlığı hayali yoksa, neden dil kılıcıyla bütün âlemi zaptediyor ki?

Goethe de şairi Kayserle aynı seviyede görme keyfiyetini şarka has bir üslup ile böbürlenerek iddia etmektedir: Eğer o, sevgiliye övgü şiirleri hediye ediyorsa, o zaman o, kendi istidadının zenginliği ve bolluğuyla Kayseri "geçmektedir". Sevgiliye ithafen yazdığı şiirlerini Goethe, "Kayser hediyesi" olarak görmektedir. Şairin Kayserle kıyaslanması şu mısrada da dile gelmektedir: *"Yücelik nedir? Bana malumdur o! [...] Ben ondan büyüğüm"* –yani Kayserden!

Benzer bir şekil de Mütenebbi'nin rolünde görünüyor: Bir şair ki aynı zamanda peygamber olmak istiyor; Goethe burada kendi şairlik kariyeri esnasında yaşadıkları ve yaşamadıkları arasında paralellikler görmekteydi. İnceden inceye düşünerek kendini şairlik mesleğiyle sınırlamakla, hayatının en önemli kararını vermişti. Kullanmadan bıraktığı peygamberlik istidadına gelince, Goethe buna ömrü boyunca gizliden gizliye özen göstermiştir. Onun eserlerinde bundan pek nadir olarak bazı şeyler aşikâr edilir; eğer o Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Merlin, Bakis, Epimenides, Prometheus gibi peygamberane şahsiyetleri bizzat

ima ediyorsa, o zaman bunu bir muamma perdesi yahut bir ironi arkasına saklayıverir. "Peygamber olarak görün beni!" diyor Goethe, *Divan* döneminde kaleme aldığı *Zahmen Xenien* başlığı altındaki şiirlerinde. Başka bir defasında da orada gizli peygamberliğine işaret eder; peygamber hırkası olan musevî peygamberi İlyas'a telmihte bulunur:

Siz iyi çocuklar,
Siz zavallı günahkârlar,
Mantomdan çekin-
Yalnız kavgayı bırakın!
Galeyana geleceğim
Ve onu bırakacağım;
Onu yakalayan,
Ferahlayacak o an.

Elden kaçırdığı peygamberlik kariyerine ironik bir ima ile Goethe, *Şiir ve Hakikat*'in hayattayken yayınladığı bölümünü bitirir: Belki, diyor burada o, tabiat onu esasen "halk hatibi" olarak tayin etmiş olsaydı, o zaman her şey başka türlü olurdu; o zaman meslek olarak icra ettikleri, "yanlış bir meslek" olurdu. Onun yalnız *Doğu Batı Divanı*'nda *Notlar ve Tetkikler* bölümünde Mütenebbi'yi mufassal bir biçimde işlemesi değil, bilakis şayan-ı dikkat bir yerde, bir şiirde zikretmesinin fevkalâde önemli bir sebebi var. Burada şunu söylemek istiyorum ki Marianne von Willemer, onun peygamber yaratılışlı olduğunu bilen ve Goethe'ye yakın olan önemli şahsiyetlerden biriydi. Bu durum şu epizotta da kendini göstermektedir: İçerisinde Mütenebbi'nin zikredildiği *"Halk, uşak ve galip kişi..."* şiirinin yazılmasından dokuz gün önce Goethe, Züleyha'nın Hatem'e söylediği ve ona bizzat "Poet" ve "Peygamber" olarak hitap ettiği şu mısraları yazmıştır:

SULEIKA	*ZÜLEYHA*
Als ich auf dem Euphrat schiffte, Streifte sich der goldne Ring Fingerab in Wasserklüfte, Den ich jüngst von dir empfing.	*Gemiyle Fırat üzerinde iken,* *Geçenlerde senden aldığım* *Altın yüzük parmağımdan,* *Sıyrılıp düştü, gitti girdaba.*
Also träumt ich; Morgenröte Blitzt ins Auge durch den Baum. Sag, Poete, sag, Prophete, Was bedeutet dieser Traum?	*Hayal görüyordum hülâsa; fecrin ışıkları* *Ağaçlar arasından göz kamaştırıyordu.* *Sor şaire, sor peygambere,* *Nedir tabiri bu rüyânın?*

Hayret verici bir şekilde Mütenebbi'ye taalluk eden bu mısralar, muhtemelen Marianne'ye aitti; ancak bizim müşahedemize göre bunun önemi yoktur. Her hâlükârda Marianne'nin anladığı manada söylenmiştir ve Goethe'nin şahsiyetinin derin idrakini göstermektedir. Önemli olan şudur ki, Goethe burada çifte vasıflı olarak görünmekte ve *"Sor şaire, sor peygambere"* mısraını Züleyha'ya söyletmektedir. Bu vasıflarıyla Goethe, kendini Mütenebbi'ye yakın hissetmektedir. Bununla beyan edilmektedir ki, sevgilisi onu tam da kendisi tarafından gizlenen bu çifte vasfıyla tanımakta ve – sevmektedir! Bu, Goethe'ye, son zamana ait olan *"Halk, uşak ve galip kişi..."* şiirinde Züleyha'nın ona "hoş ve sevimli" olacağını ve onu Mütenebbi rolünde seveceğini söylettirebilme emniyeti verir. Daha doğrusu ara sıra "Peygamber rolü oynayabilen" Mütennebbi... Üstüne üstlük şairin kendisini Mütenebbi ile karşılaştırmasını sağlayan, bundan kısa bir zaman önce teşekkül etmiş olan Züleyha dörtlüğündeki *"Sor şaire, sor peygambere"* tarzındaki çifte hitaptır.

Züleyha'nın "poet" ve "peygamber" sözcüklerini bir çifte kafiyeyle önceki "Morgenröte" (fecrin ışıkları) ile birleştirmesi dolayısıyla insan, ister istemez şöyle düşünecektir: "Peygambere sor!" yerine "Goethe'ye sor!" da olabilirdi. Tabii Marianne von Willemer'in bu mısraların yazarı olması kaydıyla, bu ihtimal yakındır. Marianne von Willemer'le dost olan Hermann Grimm, sonraları, bu mısraların ondan (Marianne) ve hem de "Sor Goethe'ye!" şeklindeki metniyle olduğu tahminini ifade etmiştir. *Divan* araştırmaları bu ihtimali ciddi bir şekilde nazar-ı itibara almıştır. Kim ki daima "Peygamber" diye yazıyorsa, o, burada bilinçli olarak "Sor Goethe'ye!" ifadesine ima etmek istemiştir. Birkaç gün sonra, 30 Eylül 1815'de bu kafiye oyunu tekrarlanır: "Morgenröte" (fecrin ışıkları) sözcüğü öyle yerleştirilir ki, kafiye sözcüğü olarak "Goethe"yi gerektirir. Maamafih bunun yerine başka bir sözcük, "Morgenröte" sözcüğüyle asla kafiye teşkil etmeyen Goethe'nin mahlası "Hatem" de kullanılmaktadır. Böylece bu kafiye sayesinde neredeyse "Goethe" sözcüğü reddedilemeyecek izlenimi verir. Burada *Divan* şairi şöyle hitap eder Züleyha'ya ("Locken! haltet mich gefangen.../*Zülüfler esir etti beni!"* mısraı ve devamı):

Du beschämst wie Morgenröte	*Sen o dağ yamaçlarına düşen*
Jener Gipfel ernste Wand,	*Sabah kızıllığı gibi mahcupsun,*
Und noch einmal fühlet Hatem	*Ve bir kez daha hisseder Hâtem,*
Frühlingshauch und Sommerbrand.	*Bahar soluğunu ve yaz ateşini.*

Marianne'nin Goethe'nin iç varlığına dair nasıl derin bir idrake sahip olduğundan hareket edildiğinde, şurası açıklık kazanacaktır: Züleyha'nın *"Sor Peygambere!"* sözü, *"Gemiyle Fırat üzerinde iken..."* ifadesiyle de aynı bağlamda söylenmiş olarak, sadece şu basit anlamı taşımıyor: Peygamber olarak, parmağımdan kayıp giden yüzükle alakalı rüyamın nasıl tabir edilmesi gerektiği yolunda bana

kehanette bulun! Çünkü eğer evvela kehanet ve rüya tabiri düşünülmek gerekecekse, o zaman Goethe "poet" ve "peygamber" olarak çifte vasfıyla muhatap olmuş olacaktır. Mütenebbi gibi Goethe de, aynı zamanda "peygamber" olabildiği için, güvenilir bir rüya tabircisi olacaktır. Şakacı bir teşebbüsle Züleyha, Goethe tarafından titizlikle saklanan peygamber tabiatıyla ilgili sırrına işaret eder.

Önemli bir cihet daha burada zikredilmeli. Züleyha'nın burada büyük bir şair olarak Goethe'ye yönelttiği ve ancak aynı zamanda senli benli olarak "Goethe'ye sor!" şeklinde düşündüren "Sor poete, sor peygambere!" kaydı, ilk defa Marianne'nin bir Züleyha şiiriyle *("Aşkınla pek mutluyum...")* Goethe'nin *Divan* şiirlerine mukabelede bulunmasından bir gün sonra kaleme alınmıştır. Demek oluyor ki bu mısra, Goethe'nin hayatında çığır açan bir anda doğmuştur. O zamana kadar kendi dilinde bir sevgilinin şiir yazabileceğine hiç rastlamamıştı. Marianne ile kendini en içten bağlayan bu olaydan duyduğu sevinç, söz konusu mısraa aksetmektedir; bu neşe bundan sonra gelen "Morgenröte"–"Goethe" sözcükleriyle yapılan kafiye oyununun tekrarlanmasında da yankılanmaktadır. Ve nihâyet Mütenebbi ile kıyaslanmasında; zira bu, Züleyha'nın konuştuğu mısrada rüya tabir etmeye muhatap olmuş birisi olarak, hem poet ve hem de peygamber olabilirdi.

Fakat hangi sebepten Goethe, "Rabbi" ("haham") rolünde Züleyha'nın aşkını muhafaza edebileceğini varsaymaktadır? Niçin bu rolü gerçekten oynama niyeti olmamasına rağmen dört rolden umumiyetle bu rolü, hem de ilk sırada zikrediyor? *("Kesinlikle bir haham olmaz,/Bu bana pek de haklı gelmez,")*. Muamma şöylece çözülür: Eğer rivâyet incelenirse, *İncil*'i iyi tanıyan Goethe'nin bir "haham"ın etki tarzı hakkında *Ahd-i Cedit*'in *İncil*lerinden dolayı bilgi sahibi olduğu görülecektir. Bu *İncil*lerde "haham" sözcüğü "usta", "öğretmen" anlamında kullanılmaktadır; Hz. İsa'nın havarileri "haham" ile birlikte Hz. İsa'yı manevi önder olarak yüceltmektedirler. Evvela şurası belirtilmeli ki "Rabbi" (haham) sözcüğü Hz. İsa'nın hususiyetlerine işaret etmektedir; bunlar Hz. Muhammed söz konusu oldukta "peygamber" adlandırmasıyla ifade edilmektedir. Bunlar mümin bir cemaatin manevi önderinin özellikleridir.

"Peygamber" ile "Rabbi" arasındaki analog, bilhassa *Mathias İncili*'nin 23. Bölümünde öne çıkmaktadır. Burada Rabbi (haham) sözcüğü Hz. İsa'nın dışındaki bazı şeriat vaz' edicilerine işaret etmektedir; hem de kritik ederek. Hz. İsa, burada şunu, yegâne gerçek Rabbi'nin kendisi olduğunu vurgular. Demek oluyor ki "usta" vasfı sadece onun için geçerlidir. Bununla beraber, gerçek anlamda manevi önderlik vasfına haiz olmayan ve bu payeyi hak etmeyen bu neviden pek çok kişi vardır ki Rabbi olarak adlandırılmak isterler. Bunlar "Farisîler ve şeriat sahipleri"dirler. Hz. İsa, havarilerini bu sahte Rabbi'ler meselesinde ikaz eder ve "Rabbi" payesini istismar etmemelerini onlardan talep eder.

Şölenlerde başköşeye, havralarda en seçkin yerlere kurulmaya bayılırlar. Meydanlarda selamlanmaktan ve insanların kendilerini "Rabbî" diye çağırmalarından zevk duyarlar. Kimse sizi "Rabbî" diye çağırmasın. Çünkü sizin tek öğretmeniniz var ve hepiniz kardeşsiniz.

Rabbi'lik atıflarında sahteliğin asıl işaretini Hz. İsa, şurada görür ki bunlar, bilgelik öğretilerini kendi davranışlarında gerçekleştirmezler:

Çünkü söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar. Ağır ve taşınması güç yükleri bağlayıp başkalarının sırtına yüklerler, kendileriyse bu yükleri taşımak için parmaklarını bile oynatmak istemezler. Yaptıklarının tümünü gösteriş için yaparlar.

Konuşma ve işlerin birbiriyle uyum içerisinde olmaması her zaman "sahte peygamberlik" işaretidir. Goethe bu tür insanlarla münakaşa ediyordu. *"Onlar söylerler, ama yapmazlar"*. Onun, azimli bir şekilde mücadele ettiği zamanının "Guru"larına karşı asıl itirazı buydu. Gençlik satirlerinde ve sonraki zamanlardaki *Groß-Koph*'ta da Goethe bu sahte peygamberlerle alay ediyordu; onları, vaazlarında bahis mevzuu ettikleri dünyayı düzeltmekle, kendi çıkarını düşünmeden başkalarına yardım ve insaniyet gibi konularda söylediklerine aykırı hareket etmekle suçluyordu. Onların hayatlarında ve işlerinde birer ahmak egoist olarak kendilerini ortaya koyduklarını gösteriyordu. Şahsî hayat tecrübesine müsteniden Goethe, Hz. İsa'nın Matta 23'teki kritiğinden şu sonucu çıkarıyordu: Bu neviden Rabbi'ler sahte peygamberlerdir. Şair, *"Halk ve hizmetçi ve galip kişi..."* şiirinde Rabbi rolünü bizzat kendisi için reddetmekle bunu ima etmektedir.

İmdi, acaba niçin Rabbi rolünü nazar-ı dikkate almıştır diye sorulabilir. Çünkü Rabbi sözcüğü gerçek peygamber ve insanlığın eğitimcisine taalluk edebiliyordu ki, bununla *Ahd-i Cedit*'teki Hz. İsa kastedilmektedir. Goethe burada gerçek peygamberliğin icrasında iki imkânı düşünmüş olabilir. Bu imkânlardan birisinden, yani bizzat bir camianın "peygamber"i ve önderi olarak ortaya çıkma imkânını asla kullanmamıştır. O, bu kudretini bir sır olarak saklamış ve bu istidadından dolayı hiçbir zaman kendini Hz. İsa ile karşılaştırmamıştır. Sınırlı anlamda bir Rabbi olma ihtimaline, daha doğrusu iyilik yapmaya ve etkili olmaya gayret eden birisi olma ihtimaline gelince, bunun için evvela kendini buna ikna etmeliydi. O şiirinde poet ve peygamber olarak birlikte duyulmak istiyordu. Burada, "dünyevî *İncil*'inde" "peygamberane olan" onda zuhur ediyor ve onu insanlığın önderi olarak muktedir kılıyordu. Sadece en yakın dostları bunu biliyordu: Marianne, Zelter, Eckermann ve çok az bazıları.

1816 yılında von Hammer *Fundgruben des Orients* mecmuasının 5. Cildinde, s. 202 ve devamında *Proben aus Motenebbi* (*Mütenebbi'den Numune Şiirler*) başlığı altında tercümeler neşretti. Bunlar Goethe'nin *Züleyha Kitabı*'nda başka mısralar

yazmasına ilham oldular. Orada Mütenebbi'nin kendini ebedî bir "gezgin" olarak vasfettiği şu mısraa rastlayınca, ona olan yakınlık hissi daha da güçlendi:

> **Her zaman ve mütemadiyen dolanıyorum ülkeyi ebedî bir gezgin olarak.**

Goethe de kendini öteden beri bir "gezgin" olarak görüyordu. 70'li yılların başlarından beri o, isim altında müteaddit defalar kendini işaret etti. *Wandrers Sturmlied* (*Yolcunun Fırtına Şarkısı*;1771)'den başlayarak, *Wandrers Nachtlied* I (*Yolcunun Gece Şarkısı* I) (*Sen ki göklerdensin...*; 1776), *Wandrers Nachtlied* II (*Yolcunun Gece Şarkısı* II) (*"Bütün tepelerde sessizlik..."*; 1780); *Wandrer und Pächterin* (*Yolcu ve Kiracı*;1802)'den *Doğu Batı Divanı*'ndaki *Wandrers Gemütsruhe* (*Yolcunun Gönül Huzuru*) (*"Alçak kişi hakkında..."*; 1814) vesaireye kadar.

Goethe'nin, Bedevi şairlerinin göçebe hayat formuna kendini yakın hissetmesini, Wilhelm Meister'in *Seyahat Yılları*'nın 3. Kitabının, 9. Bölümünde müessir bir şekilde canlandırılmış olarak görüyoruz. Bu yüzden, onun Mütenebbi ile paylaştığı ebedî bir gezgin olma duygusunun, iç dünyasındaki akrabalık şuurunu daha da güçlendirdiğini varsayabiliriz.

30. İslamî şairlerin görüşü açısından ve Goethe'nin *Divan*'ında "Mecnun"

Doch ihr müßt mich nicht verklagen
Daß ich mich als Medschnun preise.

Lakin müşteki olmamalısınız benden
Kendimi Mecnun diye övdüğümden

GOETHE'nin *Doğu Batı Divanı*'nda isim babası olarak tercih ettiği Arap şiir tarihinin efsanevi şahsiyetleri arasında Arap şairi Mecnun olarak adlandırılan Kays da vardır. *Divan* şairi, *Sıkıntı Kitabı*'nda bu şairin rolünü üstlenir. Goethe'nin Mecnun'un şahsiyetine duyduğu ilk alaka, 26 Mayıs 1808 günlüğündeki "Mecnun ve Leyla" kaydından anlaşılmaktadır. O zamanlar Karlsbad kaplıcalarındaki okumaları esnasında bu notu düşüvermiştir. Tahminen bu kayıt o zamanlar ilk defa Almanca tercümesiyle yayınlanan Fars şairi Camî'nin *Mecnun ve Leyla*[1] romanına müteallıktir. Goethe, 1815'teki *Tag und Jahres-Heften*'de bu âşık çiftlerle yeniden meşgul olduğunu zikreder. Burada, maziye bir nazar ederek, şu bilgiyi verir:

> "Sınırsız bir aşkın örneği olarak Mecnun ve Leyla, burada tekrar hayal gücüne ve hissine ilham malzemesi edinildi."

Goethe'nin bu yeniden okumaları ve Mecnun ve Leyla ile fikrî meşguliyeti hiç şüphesiz Hafız'dan mülhemdir. Onun *Divan*'ı 1814 Mayıs'ından beri kendini meşgul ediyordu. Orada sadece Mecnun ve Leyla adlarını birkaç kez zikredilmiş bulmakla kalmıyor, aynı zamanda o, Fars şairinin mısralarına rastlıyor ve direkt olarak bu mısralarda adı geçen Mecnun ile kendini aynileştiriyor. İşte orada Hafız şöyle iddia ediyordu:

---

[1] *Medschnun und Leila.* Ein persischer Roman von Dschami. Nach der französischen Übersetzung Chezys in's Deutsche übersetzt von A. Th. Hartmann. 2 Bde. Amsterdam 1808

Mecnun değilim, Leylâya karşılık Arap ve Acem ülkelerini alırsam!

Mütercim Hammer bununla alakalı olarak bir dipnotta az ve öz olarak der ki; Mecnun ve Leyla "ihtiraslı âşıkların malum örneğidir". Hafız'ın başka bir gazelindeyse şöyle denir:

Leylâ konağının yolunda nice tehlikeler var, daha ilk adımda Mecnun olman şart!

Görülüyor ki Hafiz, her iki âşıkı hem kendi için ve hem de başkaları için bir örnek olarak bilir. Bazen Mecnun'un adı direkt olarak zikredilmez; buna rağmen okuyucu kimin kastedildiğini bilir:

Allah'a yemin ederim ki,
Seher yeli Leylâ'nın konağından geliyor
Söyle! Çölleri ne kadar daha
Gözyaşlarımla sulamalıyım?

Bir sufî olarak Hafız'ın neden Mecnun'un halinden büyülendiğini ve kendini onda bulduğunu daha iyi anlamak isterse insan, o zaman Annemarie Schimmel'ın (bkz. *Mystische Dimensionen des Islam /İslam'ın Mistik Boyutları,* s. 415) işaret ettiği hususlar faydalı olabilir:

Mecnun, Leyla'ya aşkından dolayı aklını kaybeden bir Arap hikâyesi kahramanıdır. Sufîler için Mecnun, "mistik aşkın bir modelidir". Leyla hakkında der ki: "Öyle pek özel bir güzelliği olmayan bu kadın, onun için tüm güzelliklerin örneği oluvermiştir; öyle ki o, sufîlerin yorumları gereğince, ilahî güzelliğin bir manifestasyonudur ve bizzat aşkın gözünden bakar." –"Zira aşkın gözü sadece güzelliği görür; oysa aklın gözü, tüm mahlûkatta ilâhî güzelliği göremez. [...] Mecnun, Allah'ı her yerde gören mistik bir âşık oluvermiştir; çünkü o, Allah'ı haricî âlemde değil, bilakis kalbin en içlerinde bulmuştur.

Fars şairi, aşk istidadının gücünü yeminle temin etmek istediğinde Mecnun'a istinat eder. Mecnun, aynı zamanda aşk hissinin mutlaklığını temsil eder. Yüzyıllar boyunca Arap, Fars, Türk ve Hint şairleri düşman kabilelere ait olan her iki aşk kahramanını, mutsuz ve kavuşamayan âşıkları hatırlamışlardır: iffetli Leyla'yı ve onun hasretiyle yanıp tutuşan ve çılgına dönen, deliren Mecnun'u.

Goethe'nin 1 Mart 1815 tarihli günlüğü akşam okumalarında, *Mecnun ve Leyla* kaydı geçmektedir. Bu isimlerin kaydından onun, o akşam Camî'nin eserini şarkiyatçı Chezy'nin Fransızca tercümesinden değil, bilakis A. Th. Hartmann'ın

Almanca tercümesinden okuduğuna işaret etmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Mecnun (Kays) Müslümanlar için sadece sonsuz âşıkların örneği değil, aynı zamanda çok istidatlı bir şair olarak da muteberdir.

> Kays başarılı bir şekilde şiirler yazıyordu. [...] Hilkatin çekirdeğini yerleştirdiği kalplerden aşkı silip atmaya beyhude gayret etme. [...] Kays'ın durumu bu idi. Kendine hâkim olmaktan tamamıyla âcizdi; bu yüzden çok geçmeden Mecnun (çılgın, deli) adıyla her yerde tanındı. [...] Dağlar arasında dolaşarak, onların sarp tepelerine tırmanarak [...] Mecnun, kendi kabilesinden uzaklarda olmaya ve en sadık dostlarının itina ve ihtimamlarından uzak durmaya çalışmıştır. Sevgilisini uzaklardan seyretmiş, böylece çok geçmeden çöllere düşmüş ve tüm nazarlardan uzak kalmıştır. Bu tuhaf davranışlardan dolayı, onların alay mevzuu haline gelmiştir. [...] Sık sık sevgilisinin adını, en değerli adı, Leyla adını kumlara yazmış ve bunu gözyaşlarıyla ıslatmıştır. Çok geçmeden Halife'nin emri şu sözlerle kendisine ulaşmıştır: "İşbu surette Mecnun lakaplı Kays'a, sevgilisinin güzelliğini şarkılarında terennüm etmek yasaklanmıştır. Bu meyanda kendisi her hangi bir istekte bulunamaz. Bunun ötesinde, dostlarının meclisinde sevgilisinin adını anması da katiyetle yasaklanmıştır." [...] Hüzünlü bir ümitsizliğe duçar olmuş, tıpkı bir kasırga misali oradan oraya sürüklenmiş Mecnun, ardında Leyla'nın görüntüsü, beyhude yere huzur bulacak bir liman aramıştır. Huzursuz adımları onu hiç farkına varmadan çölün âteşîn kumlarına götürmüştür. Zaman zaman dağların tepelerinde yalnız başına şaşkın dolaşır halde görülmüştür; bir bulutun firari gölgesi misali. [...] Günlerden bir gün, mutat olduğu üzere Leyla'nın kıymetli adını kumlara yazarken, kendini birdenbire bir avcılar grubuyla çevrelenmiş buldu. Bunların arasında Nevfel adında bir prens bulunuyordu. [...] Prens bu talihsiz adama bakarken atından düşüverdi; ona yaklaştığındaysa, onun demin kumlara yazdığı adı gördü. Böylece o bu meşhur adın âşıkı o talihsiz Mecnun olduğunu anladı. Onun bu acınacak halinden pek etkilenmiş olarak prens, ona şu dostane sözlerle hitap etti: "Ey, çölün kasvetli sakini, sen ki ıstıraplarını çok hızlı uçup giden şu kumlara teslim ediyorsun, kendini beyhude yere tüketiyorsun, seni nicedir yanıltan bu hayal gücünün daha ne kadar oyuncağı olacaksın?"

Çöllere kaçan şairle ilgili bu tasvir, Goethe'nin eserlerinde bariz izler bırakmıştır. Gerçi Mecnun adı her zaman zikredilmiyor, fakat onun şahsiyeti –onun tipi de denilebilirdi- aşağıdaki şiirin 7. mısraı ve devamında aşikâr olarak görünmektedir:

Anklage	***Şikâyet***
[...]	[...]
Der Poete, warum scheut er nicht,	*Ya şairler, niçin çekinmezler,*
Sich mit solchen Leuten einzulassen!	*Böyle insanlarla sıkı fıkı olmaktan?*

Weiß denn der, mit wem er geht und wandelt,	*Biliyor mu o, kimlerin yolunda olduğunu?*
Er, der immer nur im Wahnsinn handelt?	*O ki, her dem çılgınca hareket eder*
Grenzenlos, von eigensinnigem Lieben,	*Sonsuz, müşkül bir aşk tarafından*
Wird er in die Öde fortgetrieben,	*Sürüklenir tenhalığına yalnızlığın.*
Seiner Klagen Reim', in Sand geschrieben,	*Orada şikâyetinin kafiyeleri kuma yazılır,*
Sind vom Winde gleich verjagt;	*Ve yazılanlar ânında rüzgârda savrulur,*
Er versteht nicht, was er sagt,	*Anlamaz ki ne söylediğini,*
Was er sagt, wird er nicht halten.	*Zaten tutamaz da dediğini.*

Mecnun figürü *Hafız Kitabı*'nda tabiri caizse şair prototipi olarak ilk yerde geçer. İnsan onu asıl hususiyetlerinden, "kararlı âşık"lığından derhal tanır; demek oluyor ki o, öylesine kendi aşkının peşine düşer ki çevresine "çılgın" görünmek mecburiyetinde kalır. Hislerinin zapt edilemezliğinden dolayı Mecnun çölde inzivaya sürükleniverir: Orada kumlara mısralar yazar; rüzgâr "anında bunları bozar."

Halkın gözünde çılgınca davranan Mecnun, dinin emirlerini çiğneyen "şair"lere karşı yapılan şikâyetlere bir örnek olarak verilir. *Genç Werther'in Acıları* ve *Gönül Yakınlıkları* romanlarının müellifine Mecnun'un tecrübesine eş bir tecrübe büsbütün meçhul değildi. Daha gençlik eserinde (I. Kitap, 12 Ağustos) şu itiraf yer almaktadır:

> Birkaç defa sarhoş oldum. İhtirasım deliliğe yaklaşıverdi. Bununla birlikte hiç pişman değilim: çünkü eskiden beri görünüşleri fevkalâde, etkileri mükemmel olanlara sarhoş, deli demek âdet olmuştur.

Goethe'nin orta sınıf çevresinin aksine Şark geleneğinde bu neviden çılgın şairlere hayranlık vardı. Her halükârda *Mecnun ve Leyla* efsanesine dair zengin literatür, Mecnun şahsiyetine karşı nasıl bir takdir ve hayranlık olduğunu ortaya koymaktadır. Onun çılgınlığı olağanüstü, büyük ve Allah vergisi bir şey olarak anlaşılmak lazım gelir; aksi takdirde yakın ve orta Şark ülkelerinde bu malzemenin popülaritesi izah edilemez. Bu, tekrar Antik dönemin *furor poeticus* (poetik coşku, sarhoşluk) tasavvurlarını hatırlatır. Evvelden Demokrit, çılgınlık olmadan iyi şair olunamayacağını izah ediyordu. Aynı anlamda Platon, *Phaidos* başlıklı eserinde Allah vergisi bir çılgınlığın şairi rikkate getirdiğini ve eserlerini ortaya koymak için vecd ü istiğrak ile kanatlandırdığını söylemektedir. Camî'nin *Mecnun ve Leyla* romanı Fars şairinin benzeri itiraflarını ihtiva etmektedir; o, coşkunluk durumunu tüm bilgeliklerden yüksek addetmektedir.

Az kalsın Kays'ın ifrat derecede mutluluğu aklını karıştırıyordu. Mecnun, bundan böyle yegâne ismi olmuştu. Her yerde [...] Mecnun adı yankılanıyordu ve kalbi neşe ve heyecandan çırpınıyordu. Hakikaten, aşkın bize sunduğu isimden daha tatlı bir isim var mıdır? Bu, tatlı bir melodiyle karşılaştırılamaz mı? Camî, (sen!) eğer taze bir güzel teveccüh ve iltifatlarıyla (seni) çılgınlaştırmak istiyorsa, nasıl bir zevkle bilgeliğin fâni adını feda edersin?

Bu neviden bir çılgınlık durumunun Allah tarafından bahşedilen mistik bir hal olduğuna inanmamızı, Şark kaynaklarından mülhem tasavvurlar icbar etmektedir. Bu durum, Goethe'nin de sık sık müracaat ettiği, Aydınlanma döneminin başvuru kitabı *Bibliothèque orientale* başlıklı eserde de dile gelmektedir:

MECNUN: Bu kelime esasında Arapçada çılgın, ecinnili anlamına gelmektedir. Özellikle ilahî yahut dünyevî aşkın çılgına çevirdiği insanlar için kullanılır. Aynı zamanda bu kelime Şarklıların gerçekten seven bir insan örneği olan meşhur bir adamın lakabı olarak da kullanılmaktadır. Leyla adındaki sevgilisi aynı Şarklılar tarafından kendi soyunun en güzel ve iffetli bayanı olarak görülmektedir. Mecnun ve Leylâ'nın aşk hikâyesi Arapça, Farsça ve Türkçe olarak mevcuttur. Tüm Muhammedîler bu iki âşıkı aşağı yukarı Yahudilerin *Neşideler Neşidesi*'ndeki gelin ve damadın hikâyesi gibi görürler. Onlar bu iki âşıkın hikâyesini bir sembole dönüştürüverirler ve bu sembolü kullanmak suretiyle Allah'ın sırlarını temaşa etmek için gayret ederler.[2]

Bibliothèque orientale'deki Yusuf maddesinde –burada Mecnun ve Leyla Yusuf ve Züleyha ile aşağı yukarı aynı değerde tutulur- İslam kültür çevrelerinden başka klasik âşıklardan da söz edilmektedir, fakat: Burada nazar-ı dikkate alınması gerekir ki Müslümanlar ilâhî aşkı ifade etmek için asla Hüsrev ile Şirin, Ferhad ve diğer âşıkları –ki bu malzeme kullanılarak Arapça, Farsça ve Türkçede sayısız romanlar yazılmıştır- kullanmamışlardır, bilakis sadece, dünyevî aşk hikâyesi söz konusu oldukta zikri geçen âşıkları kullanmışlardır. Buna karşılık, daha evvel haklarında konuştuğumuz diğer âşıklar, *Kur'an*'da kendileri hakkında söylenenden dolayı neredeyse ilâhî bir otoriteye sahiptirler. 1815 ilkbaharının her hangi bir zamanında –her halükârda Mayıs sonunda- *Aşk Kitabı* için, içerisinde altı örnek çiftin dördüncüsü olarak Mecnun ve Leyla'nın olduğu bir açılış şiiri yayınlanır. Goethe'nin bu şiiri şöyledir:

---

[2] Übers, a. d. Französ. vom Hg.

Musterbilder	***Örnek Çiftler***
Hör und bewahre	*Dinle ve unutma*
Sechs Liebespaare!	*Şu altı çift âşıkı!*
Wortbild entzündet, Liebe schürt zu:	*Sözle tasvir tutuşturur, aşk alevlendirir:*
Rustan und Rodawu.	*Rustan ile Rudevu*
Unbekannte sind sich nah:	*Tanımadan birbirine yakınlaşan:*
Jussuph und Suleika.	*Yûsuf ve Züleyha.*
Liebe, nicht Liebesgewinn:	*Aşk lâzım, aşktan yararlanmak değil:*
Ferhad und Schirin.	*Ferhad ve Şirin.*
Nur für einander da:	*Sadece birbiri için varolan:*
Medschnun und Leila.	Mecnun ve Leylâ.
Liebend im Alter sah	İhtiyarlık günlerinde baktı aşkla
Dschemil auf Boteinah.	Cemil, Botayna'ya.
Süße Liebeslaune:	Tatlı aşk keyfi:
Salomo und die Braune!	Süleyman ile esmer güzeli Belkîs
Hast du sie wohl vermerkt?	Kulağına küpe ettinse bunları?
Bist im Lieben gestärkt.	Güçlendin demektir aşkta.

"Sadece birbiri için varolan: Mecnun ve Leylâ." Divan şairi için bu, çiftlerin tümüyle acılı feragate dayanan aşklarının hülasasıdır. Böylesine bir örnek aşkta feragat eden başkaları da "aşkta güçlenmiş" hissedebilirler kendilerini.

Bir aşk şairi olarak Goethe, tekrar be tekrar Mecnun'u örnek gösterir. Bir defasında kendisini Avusturya İmparatoriçesi Maria Ludovica'ya karşı derin bir eğilim duyduğunda - bunun karakteri *Torquato Tasso* başlıklı eserinde harikalaştırdığı ve esasen de onun sülalesinden olan Prenses Eleonore von Este'i çağrıştırıyordu-, kaçınılmaz olarak Mecnun'un Leyla'ya duyduğu ümitsiz aşkı hatırladığını hissetti. Mecnun'un içine düştüğü durum cidden çok ümitsizdi. O zamanlar *Tasso*'nun şairi, kahramanının hislerini –ki bu hisler Goethe'nin şahadetiyle "Werther'in hislerinin daha şiddetlenmiş"iydi- ileri yaşlarında da yeniden yaşıyordu. Burada onun için işin en acı veren tarafı şuydu ki, Prenses için hissettiği ateşli aşk ve saygıyı poetik bir ifade kalıbına dökemiyor ve bu yüzden mısralarını "kuma" yazmak durumunda kalıyordu. İmparatoriçeye, onu hiçbir zaman aşikâr olarak övmek, evet asla onun adını alenen zikretmemek yolunda verdiği söz kendisini bağlıyordu. Yalnız, Goethe'nin ima ettiği üzere, "bilinmeyen gizli bir mevzunun sıcak heyecanını ifade eden *Geheimstes* (*Sır*) başlıklı şiiri, *Aşk Kitabı*'nda esrarlı bir tarzda birazcık şairin hislerini ifşa etmektedir. Şiirin beşinci kıtası, Viyana Dükü Carl August'un haberi üzerine Goethe'nin neşesini aksettirmektedir; bu habere göre İmparatoriçe içten bir muhabbetle onu soruyor ve selamlarını bildiriyormuş:

Wenn vor deines Kaisers Throne	*İster kralların tahtı önünde*
Oder vor der Vielgeliebten	*İsterse sevdiğinin huzurunda,*
Je dein Name wird gesprochen,	*İsminin zikri her defasında,*
Sei es dir zu höchstem Lohne.	*Senin en büyük mükâfatındır.*

Talihli şairin gönül hâkimi hanımefendinin selamının geçtiği bir sonraki kıta, onun bu durumda dert ortağı Bedevî şairi Mecnun'u düşündüğünü göstermektedir:

Darum war's der höchste Jammer,	*Bu yüzden en büyük âh-ü figandır,*
Als einst Medschnun sterbend wollte,	*Mecnun'un ölürken son dileği,*
Daß vor Leila seinen Namen	*Bundan böyle Leylâ'nın önünde*
Man forthin nicht nennen sollte.	*Doğrusu anılmamalıydı adı habire.*

Susma prensibiyle alakalı motif, Goethe'nin Adam Olearius(Hamburg 1696)'un tercümesinden tanıdığı Sadî'nin *Bostan* adlı eserindeki bir anekdottan mülhemdir:

Birisi Mecnun'a dedi: "Hey yollu, erkânlı, akıllı, irfanlı Mecnun! Ne oldu ki artık Leylâ'nın obasına gitmiyorsun? Yoksa başından Leylâ'nın aşkı uçtu mu, hayalin değişti mi, Leylâ'ya meylin kalmadı mı?"

Zavallı Mecnun bu sözleri işitince zari zari ağladı: "Efendi, benden elini çek, bana ilişme", dedi, "benim gönlüm zaten dertlidir, yaralıdır. Sen de yarama tuz ekme. Ayrılığa katlanmak aşkın azlığına, gönül geçmesine delâlet etmez. Ayrılıkların çokları zarurî olur.»

Soran adam bu defa Mecnun'a: "Ey vefalı, güzel huylu Mecnun! Ben Leylâ'nın kabilesine gidiyorum. Leylâ'ya söyleyecek bir sözün varsa söyle, söyleyeyim" dedi.

O zaman Mecnun: "Sakın, Leylâ'nın yanında benim adımı anma", dedi, "çünkü onun bulunduğu yerde benim adımın anılması manasızdır. Ben onun varlığıyla varım; ayrıca bir varlığım yoktur."

İmparatoriçenin adını anmaması için Goethe'ye ricası, filvaki bazı bakımlardan Mecnun'un Leyla'nın olduğu yerde kendisinin anılmaması ricasından farklıdır. Halbuki Goethe, ilkin adının "en yüksek makamda" zikredilmesinden dolayı duyduğu mutluluğunu ifade etmek için bu anekdottan çıkan "en yüksek feryadı" kullanıyordu; bunun haricinde "maşukuna" (18. mısra) sadakat yeminini bozmamak için "en yüksek feryadını" ima ediyordu. Geheimstes (Sır) şiirinin son mısraının İmparatoriçenin ölümünden sonra kaleme alındığına –bugün bunun böyle olduğu artık kabul edilmemektedir- inanan Konrad Burdach, "derin trajik ilişki"nin "sembolik olarak geriye dönüş"ünden bahsetmektedir.

Bir aşk şairi olarak Goethe bir kez daha *Doğu Batı Divanı*'nda Mecnun ve Leyla'nın acılı feragat dolu hikâyesini ima etmiştir. O, bunu *Hikmetler Kitabı* için belirlediği, ancak sonra *Züleyha Kitabı*'na aldığı hikmetli bir şiirinde icra etmiştir:

Der Liebende wird nicht irre gehn, Wär's um ihn her auch noch so trübe. Sollten Leila und Medschnun auferstehn, Von mir erführen sie den Weg der Liebe.	*Âşık yolunu şaşırmayacak,* *Etrafını sisler sarsa da.* *Leyla ile Mecnun dirilselerdi,* *Aşk müşkülünü benden öğrenirlerdi.*

Bu dörtlüğü yazma ilhamını da Goethe, aynı şekilde Sadî'den almıştır. Sadî *Gülistan* (Olearius tercüme etmiştir) başlıklı eserinde şöyle yazar:

Leyla ve Mecnun tekrar dirilselerdi
Benim kitabımdan aşkı öğrenirlerdi.

Sadî'nin "aşk sanatını" kullandığı şekliyle almak yerine Goethe, "aşkın yolu" ifadesini tercih etmektedir. Aynı metafor sık sık Hafız'da da bulunmaktadır; Hafız, "aşk sokağı", "aşkın dar yolu", "aşk patikası" gibi tabirlerden söz eder. Şayan-ı dikkat olan Sadî'deki yeniden doğma düşüncesidir: meşhur sevgililerin yeniden dünyaya geleceği tasavvuru. Bu surette Mecnun ve Leyla bir taraftan sonraki şairlerin ceddi ve örneği olarak görünürler, diğer taraftan hem ceddi ve hem de öğrencisidir ki bunlar kendilerince aşk sanatını, başka bir ifadeyle aşk yolunu daha sonrakilere öğretirler. Tenasüh (yeniden dünyaya gelme) tıpkı rekabet motifi gibi sanki Goethe için yaratılmıştı. Şu nikbin mısralardan: *"Leyla ve Mecnun tekrar dirilselerdi/Benim kitabımdan aşkı öğrenirlerdi"*, muarızına karşı "üretici davranma" şeklinde karakteristik bir ton duyulabilir. Öyle görünüyor ki Goethe şunu ima etmek istemektedir: Aşk şairi olarak ondan ve aynı şekilde *Divan*'daki "örnek" çiftler Hatem ve Züleyha'dan âşıklar her zaman bir şeyler öğrenilebilir.

Mecnun motifi –tıpkı diğer büyük âşıklar gibi- bir kez daha Züleyha'ya ithafen yazdığı metrukâtındaki bir şiirde tekrarlanır; burada Goethe, mısralarını kuma yazan bedevi şairiyle bir daha güçlü bir biçimde tamamen aynileşir:

Nicht mehr auf Seidenblatt
Schreib' ich symmetrische Reime;
Nicht mehr fass' ich sie
In goldne Ranken;
Dem Staub, dem beweglichen, eingezeichnet
Überweht sie der Wind, aber die Kraft besteht,
Bis zum Mittelpunkt der Erde
Dem Boden angebannt.
Und der Wandrer wird kommen,

Der Liebende. Betritt er
Diese Stelle, ihm zuckt's
Durch alle Glieder.
"Hier! vor mir liebte der Liebende.
War es Medschnun der zarte?
Ferhad der kräftige? Dschemil der daurende?
Oder von jenen tausend
Glücklich-Unglücklichen einer?
Er liebte! Ich liebe wie er,
Ich ahnd' ihn!"
[...]

Artık ipek yapraklara
Yazmıyorum simetrik kafiyelerimi
Artık altın çerçevelere
Koymuyorum onları;
Hareketli tozlara çizilmiş onlar
Rüzgâr sürükler onları, fakat devam eder,
Dünyanın merkezine kadar
Onları yere çeker.
Ve bir gezgin gelecek,
Bir âşık. Buraya ayak basınca
Titreyecek
Tüm azaları.
"Burada! Benden önce bir âşık yaşıyordu.
Mecnun muydu bu ince duygulu acaba?
Yoksa o güçlü Ferhat mı? Cemil mi devamlı olan?
Yoksa o mutlu ve mutsuz
Binlercesinden biri mi?
O âşıktı! Ben de onun gibi severim
Onu takip ederim!"
[...]

Burada ıssız çöllere sürüklenen ve sevgilisine hürmeten mısralarını kumlara yazan talihsiz bedevi şairi, Goethe tarafından kardeş samimiyetiyle tasvir edilmektedir. Bu bedevi şairin anlamsız davranışı, her şeyin fâni olduğuna dair melankolik bir fikir uyandırır insanda. Ancak o, görünürdeki çılgın davranışları bilir. Ümitsiz bir aşka bağlanmak, inziva aramak, kumlara mısralar yazmak beyhude ve manasız işler değildir. Böylesine acı çekilerek yaşanan her şair aşkı ölümsüzlüğü garantilemiş demektir. Böylece Goethe, *Hafız Kitabı*'ndaki şikâyetin temsilcilerine ve şairlerin muhaliflerine karşı tekrar karşı koymaktadır. Zira onlara çılgınlık ve mutlak olarak budalaca gelen bu kuma yazı yazma, birdenbire sırlı bir anlam kazanır:

Fakat güç devam eder,
Dünyanın merkezine kadar
Zemine çeker onları...

Doğu Batı Divanı'nın çerçevesinin başka bir bağlamında Goethe, bu çılgınlık mevzuunu kuvvetli bir şekilde tekrar ele alır. Zira bu sefer aşk şiiri alanında değil, bilakis *Sıkıntı Kitabı*'nda. Orada şaşırtıcı bir tarzda Mecnun'a katılır:

Medschnun heißt – ich will nicht sagen, Daß es grad ein Toller heiße, Doch ihr müßt mich nicht verklagen, Daß ich mich als Medschnun preise.	*Mecnun demek- söylemek istemem,* *Doğrusu deli, divane demektir,* *Lakin müşteki olmamalısınız benden* *Kendimi Mecnun diye övdüğümden*
Wenn die Brust, die redlich volle, Sich entladet, euch zu retten, Ruft ihr nicht: »Das ist der Tolle! Holet Stricke, schaffet Ketten!«	*Sînem ki samimiyetle dopdoludur,* *Sizi kurtarmak üzre boşaldığında,* *Şöyle bağırmayınız: "İşte Mecnun!* *İpleri getirin, zincirleri bulun!"*
Und wenn ihr zuletzt in Fesseln Seht die Klügeren verschmachten, Sengt es euch wie Feuernesseln, Das vergebens zu betrachten.	*Ve siz onu pırangaya vurulu görünce,* *Göreceksiniz akıllıların nasıl tutuştuğunu,* *Güçsüz ve naçar seyretmek bu durumu,* *Ateşten bir ısırgan otu gibi yakar akıllıları.*

Bu tarihi atılmamış şiirin yazıldığı temiz kopyanın Goethe'nin kurşun kalem el yazısıyla sayfanın sağ üst köşesinde "Ein Verrückter" ("bir mecnun") sözcüğü yer almaktadır. Nasıl bir melal yahut sıkıntı Goethe'nin kendini Mecnun olarak övmesine sebep olduğu bilinmiyor ve neredeyse bunun keşfi de imkânsız görünüyor. Sık sık Goethe, çevresiyle geçimsizlikler yaşıyordu. Tekrar be tekrar kimin haklı olduğu sorusu ortaya çıkıyordu: Şair mi yoksa çevresi mi? Söz gelimi siyasi bakımdan bir ortak görüşe iştirak etmekten kaçınsa yahut manasız askerî teşebbüslerin tehlikeli neticelerini önceden görerek ikaz etse, o zaman bunun için hemen "çılgın" ("mecnun") olarak afişe edilir. Bu neviden tecrübeleri pek sık yapardı; tıpkı onun *Zahmen Xenien*'in bir beytinde kaleme aldığı üzere:

Wenn ich dumm bin, lassen sie mich gelten;
Wenn ich Recht hab wollen sie mich schelten.

Eğer aptalsam bırakınız öyle olayım
Eğer haklıysam beni ayıplamayın

Kimi zaman dünyaya uyamaması da kendisini huzursuz ediyordu yahut da kendi durumundan dolayı şöyle sormak zorunda kalıyordu:

Läßt mich das Alter im Stich?	*Yaşlılık beni ortada bırakır*
Bin ich wieder ein Kind?	*Ben yeniden bir çocuk muyum?*
Ich weiß nicht, ob ich	*Bilmiyorum, kendim mi yoksa*
Oder die andern verrückt sind.	*Başkaları mı budala acaba?*

Maamafih o tekrar, *Zahmen Xenien*'deki bir hikmetli şiirin söylediği gibi diyalog formunda şöyle diyebiliyordu:

"Bei mancherlei Geschäftigkeit	*"Muhtelif işgüzarlıklarda*
Hast dich ungeschickt benommen."	*Beceriksiz davrandın."*
Ohne jene Verrücktheit,	*O çılgınlıklarım olmasaydı*
Wär' ich nicht so weit gekommen.	*Bu noktaya gelemezdim.*

İşte böylece yaşlı şair *Genç Werther'in Acıları*'nın müellifi gibi dehanın imtiyazına istinat ediyor ve *Divan* şiiriyle aynı zamanda teşekkül etmiş olan *Zahmen Xenien*'de şöyle açıklıyordu:

Der Dichter nimmer gebückt ist.	*Hiçbir zaman eğilmez şair.*
Ihr ließt verrückten Werther schalten,	*Siz çılgın Werther'i değiştiriyorsunuz,*
So lernt nun wie das Alter verrückt ist.	*Şimdiyse ihtiyarın çılgınlığını öğrenirsiniz.*

Bu *Zahmen Xenien*'de *de Sıkıntı Kitabı*'ndaki Mecnun şiirinde var olan o dik başlılıktan sesler geliyor. Goethe'nin, Mecnun'un çılgınlığını kabul ve itiraf eden Hafız, Camî ve İslamî kültür çevrelerinin diğer şairlerinin gurur ve çılgınca davranış örneklerine rastladığını gördük. Dünyaya muhalefet ederek yaşayan tüm bu şairler, Goethe tarafından *Zahmen Xenien*'de çok müessir olarak formüle edilen şu soru yüzünden tedirgindiler: *"Bilmiyorum, ben mi yoksa başkaları mı çılgın?"*

Hiç şüphesiz Goethe, burada Hz. Muhammed ile kıyası kabil bir kaderi paylaştığının şuurundaydı. Peygamber ile poet arasındaki antagonizm (tezat) hakkındaki önceki bölümde zikredildiği üzere, Goethe, Peygamberin biyografilerinden ve *Kur'an*'dan Hz. Muhammed'in bilhassa ilk dönemlerinde Allah'ın elçisi olarak kâfirlerin şiddetli düşmanlıklarına maruz kaldığını ve bunların kendisini bir poet(şair)'den ve dolayısıyla yalancıdan başka bir şey olmamakla suçladıklarını öğrenmişti. Karısı Hz. Hatice'nin yardımları ve dayanışması ve Hz. Ali, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi ilk Müslümanların yardımları sayesinde Hz. Muhammed, başlangıçtaki kendine dair şüphelerini aşmış ve ilahî vazifesi hususunda daha güçlenmiş bulmuştur kendini.

Bu neviden düşmanlıklara ve saldırılara karşı o, muarızlarını ortaya *Kur'an*'ın güzelliğiyle kıyaslanabilecek bir metin koymaya davet etmiştir. Aynı şekilde ondan önce başka peygamberlerin de münkirler tarafından çılgınlıkla, delilikle suçlandıklarına işaret etmiştir. Muhtemelen Goethe, Şarklı danışmanlarından *Kur'an*'da *çılgınlık* mukabili olarak Arapça *mecnun* kelimesinin kullanıldığını öğrenmiştir. Bu sözcük olarak *c-n-n* sessizlerinden müteşekkildir ki *cin* kelimesi de buradan mülhemdir. Bununla demon ruhlar tarif edilmektedir ki bunlar *Kur'an*'ın tasavvur dünyasında meleklerin yanında yer alan, dünyaya yerleşmiş müteali varlıklardır. Demek oluyor ki *mecnun* kişi ruhların hâkim olduğu ecinnili kişidir. Eğer *Kur'an*'da Hz. Muhammed'in düşmanları tarafından *mecnun* olmakla suçlandığından söz ediliyorsa, o zaman bu itham uygun bir Almancayla "ein Besessener" (bir ecinni) olarak tercüme edilmek lazım gelir. Hâlbuki Goethe, Megerlin'in biraz kaba (her zaman sarih olmayan) tercümesinde 68. Sure'nin (Kalem Suresi) başında şu âyeti bulmuştu: *"Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin."* 26. Sure'de, 26/27'nci âyetlerde Hz. Musa ile alakası hakkında şöyle buyrulmaktadır:

> Mûsâ, "O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarınızın da Rabbidir" dedi. Firavun, "Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir" dedi. Mûsâ, "O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir" dedi.

Doğu Batı Divanı'nda Goethe, şairin değil bilakis çevrenin haksız olduğunu tekrar tekrar ortaya koymaktadır. *Aşikâr Sır* başlıklı şiirinde Goethe, Hafız örneğinde "söz âlimleri"nin bu şairi "anlamadıklarını", çünkü onun sözlerinde "bazı ahmaklıklar" olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Hafız değil, onlar ahmaklardır esasında; hatta Hafız, karşılaştığı tüm yanlış anlamalara karşı isyanında bir çılgın gibi hareket etmiş olsa dahi:

> Kim tutabilir kalbimi! Şimdi şöyle bağırıyor: Dikkat! Bir çılgın kaçtı.

Her halükârda Goethe, kararlı bir şekilde Arapça isim babası Mecnun'a ve Fars biraderi Hafız'a katılmaktadır. O; dâhiliğe çılgınlık, şairliğe *furor poeticus* (poetik coşku), *Sâki Kitabı*'nda övdüğü "Aşk, şarkı ve şarap sarhoşluğu"nun gerekli olduğunu biliyordu. Bu bakımdan şarklı gönüldaşlarının başından geçenler onun da başına gelmişti; çünkü *Genç Werther'in Acıları*'nın şairi olarak, *"birazcık büyük, imkânsız görünen şeyler icra eden tüm olağanüstü insanlardan her birinin sarhoşça ve çılgınca nâralar atmak mecburiyetinde olduğunu"*, bizzat kendinden biliyordu.

31. *Divan*'da "Züleyha" ve "Hatem" adlarının karşılıklı rolleri

GOETHE, Carl Ludwig von Knebel ile çok yönlü edebî bir birikime sahip, *Doğu Batı Divanı*'nın teşekkülünde payı olan bir dosta sahiptir. Knebel, bir vakitler Arap şairi Ebu İsmail Tuğraî'nin *Lamiyat* diye adlandırılan meşhur şiirini tercüme etmişti; *Lamiyat*, lâm harfiyle yapılan kafiyelerden müteşekkil kaside demek oluyor. Knebel, bu eseri Latince bir nüshasından Almancaya tercüme etmiş ve hem de beyitleri distichen [vezinli mısralardan oluşan beyit] yani mersiye (Elegie) formu vermek suretiyle aktarmıştır. Dostu Goethe'nin *Divan* şiirleri için hoş bir teşvik oluşturacağı düşüncesinden hareketle, 7 Nisan 1815 tarihinde ona şunları bildirdi:

> Ebu İsmail Tuğraî'nin şiirini kâğıtlarım arasında buldum. Bunlar 60 distihondan oluşuyor. Söylendiğine göre, bu şiirler yazarına milleti nezdinde büyük bir şöhret kazandırmış ve hatta vezirlik makamı elde etmesine yardımcı olmuşlardır. Meşhur Reiske bunları yorumları ve notlarıyla büyük bir cilt olarak neşretmiştir. Ben bir defasında onları Einsiedel'de buldum ve daha sonra tercüme ettim. Eğer onları görmeyi arzulayacak olursan, senin için bir suretini çıkarttırabilirim. Bütün bir şiirden maada, daha çok vecize kabilinden cümlelerden oluşuyor gözüküyorlar.

Daha Goethe, Knebel'in tercümesini eline almıştı ki içerisinde şaşırtıcı bir tarzda yaşadıklarını hatırlatan bir düzine mısra keşfetti; bunlar *Divan* dönemi hadiselerinden bilhassa mühimleri olarak meydana çıkmıştılar. Leipzig meydan muharebesinin birinci yıldönümü münasebetiyle 18 Ekim 1814 tarihindeki kutlamalara Marianne ile birlikte katılmış, burada Willemer'in ailesiyle birlikte Frankfurt'taki "Mühlberg Kulesi"nden şehrin etrafını çevreleyen tepelerden şehrin üzerine akseden binlerce sevinç atışının ateş parıltılarını seyretmişlerdir. Willemer'in en yaşlı kızı Rosine Städel –Goethe'nin kendinden geçmiş âşıkı- 9 Aralık 1814 tarihindeki bu hatırayı şairin misafir defterinde şu sözlerle kayıt altına almıştır:

"Bundan böyle On sekiz Ekim ateş işaretleri minnettarcasına gökyüzünü süsledikçe, iyi insanlardan oluşan küçük bir grup bu unutulmaz akşamı yâd edeceklerdir. Sizin de ara sıra o akşamı hayırla yâd etmeniz arzu edilir."

Hem Goethe ve hem de Marianne için o zaman tepelerden yapılan sevinç atışlarının parıltıları özel, hatta kaderlerini belirleyici bir anlam ifade ediyordu. Bir akşam onlar alevlenen aşklarının farkında oldular. Bu öylesine bir aşktı ki *Doğu Batı Divanı*'nın *Züleyha Kitabı*'nda en güzel meyvelerini vermiştir:

Ebu İsmail Tuğraî'nin *Lamiyat*'ında Goethe şu 23 nolu distihonu bulmuştur:

Onun tarafından ["asil kadın"] aşk ateşi yanan kalplerde geceliyor;
Misafirperver dostun ateşi tepeden aşağıya doğru alev alev yanıyor.

Bunun için Knebel, şu açıklamayı yapıyor:

Araplar öylesine bir misafirperverdir ki yabancıları yanlarına davet etmek üzere geceleri tepelerde ateş yakarlar.

Misafirperverlik işareti olarak tepelerde ateş yakmak, geceyi aydınlatırcasına yanan kalplerin aşk ateşi- Arap şiirinin bu sembolleri, Goethe ve Marianne'nin o geceden kalan hatıralarına pek uyuyordu. Her şey Goethe'nin 1815 yılındaki Ren seyahati esnasında Tuğraî'nin bu mersiyesini yanına aldığına işaret ediyor. Goethe, burada dostları Willemer için iki beyit not etmişti. Bunlardan bir tanesi, yine çok önemli bir tarihle, 28 Ağustos 1815, Goethe'nin 66'ıncı yaş günüyle irtibatlıydı. Willemerler bu günü, Goethe'yi azami derecede mutlu edecek bir kutlamaya dönüştürdüler. Burada Goethe'ye samimi ilişkilere istinaden hediyeler sunuldu; söz gelimi en ince ve hoş tülbentlerden yapılmış bir türban bunlar arasındaydı ki bununla bazıları Şark'a olan muhabbetlerini dile getiriyordular. Rosine Städel doğum günü hediyesi olarak Goethe'ye bir resim çizmişti; bu resimde Goethe'nin penceresinden doğru Willemerler'in yazlık evleri, şairin doğduğu şehir Frankfurt gösteriliyordu. Weimar'a dönünce Goethe, bu resmi litografiyle (taş baskısı) çoğalttırıvermiştir. Kendisi tarafından Willemerler'e Frankfurt'a gönderilen bir nüshasının altına şöylece imzasını atmıştır:

Gençlikte hoşuma gitmeyen hayat, şimdi yaşlılıkta zevk verebilirdi bana!
Büyüme günlerinde hayat daha az hoşuma giderdi,
Halbuki, hızla azaldıkça zaman günler daha hoş gelebilir bana.

28 Ağustos 1815'in hatırasına Goethe

Gerçi Goethe'nin Frankfurtlu dostlarından çoğu bu mısraların ondan olduğuna inanıyorlardı; maamafih Marianne bunların nereden çıktığına dair sırra vakıftı; çünkü o, Goethe vasıtasıyla Tuğraî'nin mersiyenin tümünü tanımıştı. Gerçekten de bu mısralar Knebel'in tercüme ettiği Tuğraî'nin *Lamiyat*'ında 40. distihon (beyit) halinde mevcut. Bununla beraber Goethe, sadece bir noktalama işareti değiştirmek suretiyle onlara tamamen yeni bir anlam kazandırmış ve bu surette belirli ölçüde kendi şiiri haline getirmişti. Tuğraî'nin 40 beyti, şiirin tamamının umumî ahengine uygun olarak, acı bir yankı ihtiva eder: Yaşlılıkta hayat gençliktekine kıyasla çok daha zor tahammül edilir. Onda beytin sonunda ironik bir soru işareti burayı ima ediyordu. Şimdi Goethe, onun yerine bir nokta işareti koymak suretiyle nükteyi değiştiriverir: Gençlikte hoşuma gitmeyen hayat, şimdi yaşlılıkta zevk verebilirdi bana! Tuğraî'nin sözlerinden Goethe kendine özel manasıyla bir epigram yaptığı için, meramına uygun olarak, kendisini böylesine mutlu eden bir doğum günü hazırlayan Frankfurtlu dostlarına ve her şeyden evvel de bu yaşında kendisine bir hayat neşesi bahşeden Marianne'ye şükranlarını sunuyordu.

Bu mısralar –ki noktalama işaretleri Goethe tarafından yapılmıştı- iptida Goethe'den çıkmamasına rağmen, içerisinde aynı düşünceleri veren ilginç bir not vardı; buna göre Goethe bir yıl evvel *Doğu Batı Divanı*'nda benzer düşünceleri ifade etmişti. Demek oluyor ki 1814 Aralık'ında Hafız'ın ilhamıyla yazılan ve aynı zamanda bir şikâyete dönüşen aşağıdaki mısralar doğmuştu: Hayat bazı arzuları, eğer geç değilse evvela yaşlılıkta yerine getirir:

Wer wird von der Welt verlangen,	*Bu dünyadan kim bekler,*
Was sie selbst vermißt und träumet,	*Özlediğini ve hayal ettiğini,*
Rückwärts oder seitwärts blickend,	*Arkaya veya sağa sola bakarken,*
Stets den Tag des Tags versäumt?	*Hep günden günü savsaklar?*
Ihr Bemühn, ihr guter Wille	*İyi niyet ve gayretleriniz, topallayıp durur*
Hinkt nur nach dem raschen Leben,	*Hızla akıp giden hayatın ardından,*
Und was du vor Jahren brauchtest,	*Ve yıllar önce muhtaç olduğun şeyi*
Möchte sie dir heute geben.	*Bugün vermek ister sana.*

Marianne'nin Goethe'ye yazdığı mektuplarından anlaşılıyor ki yıllardan beridir kendisi Tuğraî'nin mısralarını ezbere bilmekte ve Goethe'nin kendini ve aşkını hatırlaması için bu mısraları delil göstermektedir. Burada defalarca 39. beyite, daha doğrusu Goethe tarafından iktibas edilenden bir önceki beyite istinat edildiği malumdur:

Ona tatlı dil dökerek kalbimi teskin ediyorum;
Gerçekten hayat çok mahdut, fakat ümit çok uzak.

Willemer'in evinde Goethe'nin el yazısıyla 39. beyitin bir nüshası mevcuttu. Bu muhafaza edilmedi ve buna neyin sebep olduğuna dair bir bilgi yok. Buna rağmen, her şeyden önce 39. ve 40. beyitlerin benzerliklerinden ve muhtevasından dolayı bazı neticeler çıkarılabilir. Goethe 40. beyitte hayat durumunun nasıl aksettiğini gördüğü gibi, Marianne de onu 39. beyitte bulmaktadır. Goethe'ye aşkı gerçekleşmiyor, bilakis uzak bir ümit olarak kalıyor. (*Divan*'da her iki âşık ilk defa Cennette birleşiyorlar.) Arap şairinin eserinde birbirini takip eden dört mısrada, her ikisinin hayatı için bir istikamet gösterilmesi, Goethe'ye pek netameli gelmiş olmalı. Kendi kaderini tayin eden beyit için Marianne, anlaşılabilir bir temayül gösteriyordu. Goethe'nin, bir fırsatta bunu onun için kâğıt üzerine yazmasına sebep olmuştur. Tuğraî'nin bu 39. beyiti 1944 yılındaki savaş yıkımına kadar Willemerler'in "Mühlberg'deki evciklerinde" bulunan hatıra levhalarında mevcuttu. Bunlar da Goethe'nin mısraları zannedilmiştir. Marianne müellif sırrını muhafaza etmiştir; ta ki 1825 yılında yani Goethe daha hayatta iken Tuğraî'nin 39. ve 40. beyitleri yetkisiz bir baskıyla Goethe'nin şiirleriymiş gibi yayımlanıncaya kadar. Haklı olarak Goethe, Tuğraî'nin mısralarını kendi eserlerine almamıştır.

Goethe'ye yazdığı mektuplarında Marianne, arkadaşını bilhassa bir daha bir seyahatte Frankfurt'a yönlendirebilmek ve ümitlerini hatırlatmak üzere Tuğraî'nin 39. beyitine telmihte bulunur. Nesir olarak kaleme aldığı mektuplarında o, Tuğraî'nin kullanımını gizli bir dil olarak kullanıverir. O dönemler, birbirlerini Hafız'ın işaretleriyle haberdar etmek üzere şifreli mektuplar yazıyorlardı. Marianne 1821 Nisan ayı ortalarında şöyle yazar:

> Nasıl ki tabiat uzun kış uykusundan uyanmak istiyorsa ve ilk soluk binlerce tohumun ve hayatın uyanmasıyla sonuçlanıyorsa, aynı şekilde ümit de hareketlenmeye başlıyor, uzun zamandır beslenen ve gizlice özen gösterilen arzular ilk uykularından uyanmak ister ve sakinleşmiş kalbi yeniden uyandırır; tıpkı baharın ümitlerin mevsimi olması gibi. Acaba yaz çiçeklerin olgunlaşmasına ve sonbahar da meyve vermelerine sebep olur mu, bunu zaman gösterecek.

Marianne'nin ümit ettiğinin aksine Goethe, 1823 yazında Frankfurt'u ziyaret etmek yerine Marienbad ve Karlsbad'a gittiğinde Marianne, Goethe'ye Böhmen(Bohemya)'de başarılı bir kür için şans dileyerek şöyle yazıyordu:

> Günden güne ümit ediyorum, [...] beyhude ümit taşımak bizim için daha kolay olacaktır, eğer dostun bu değişimdeki kazancını göz önüne getirecek olursak. Mamafih bu, vazgeçmeyle birlikte özel hikâyesidir. Eğer kalbimi önceden, tatlı hayallerle ona dil dökerek teskin ediyorsam, o zaman burada bir hamiş de eksik değildir:

Hayat kısadır billahi, ancak umut uzundur ve tüm sebeplere rağmen şu ele avuca sığmaz gönlü bir dahaki seneye kadar susmaya ve ümit etmeye razı edemem.

Sekiz yıl geçmişti, Marianne'nin Goethe'yle son kez konuşmasının üzerinden. Bunca zaman sonra hâlâ Tuğraî'nin 39. beytini iktibas edebiliyorsa ve hem de bununla Goethe'ye o gizli mesajı ulaştıracağından emin olarak, o zaman şunu varsaymak kabildir: Bu mısraların, 1815 yılında Goethe ile sohbetinde önemli bir rol oynamış olmaları lazım gelir. Fakat şimdi demin iktibas ettiğimiz mektupta Tuğraî'nin başka bir ifadesine –yani yukarıda zikredilen 23. beytine- yapılan ima ortaya koymaktadır ki, Marianne ve Goethe müştereken tüm *Lamiyat*'ı okumuşlardır; yoksa sadece Goethe'nin bir kopyasını yazdığı 39. ve 40. beyitleri değil.

Demek oluyor ki Marianne 1823 Eylül'ünde kaleme aldığı mektubunda sadece 39. ve 40. beyitlere değil, bilakis 23. beyite de imada bulunuyor:

Eylül'ün geri kalan kısmı ve Ekim'in başlangıcının tümüyle yaz olacağından şüphe etmiyorum; aslında bu yaza biz evvela şimdi malikiz ve eğer 18 Ekim çoktan vatanın dağlarını aydınlatmıyorsa, yine de Frankfurt sakinlerinin gözlerinde ve gönüllerinde bazı sessiz alevler yanmaktadır. Bunlar enteresan müşahedeleri davet eder gözükmektedirler.

Goethe, Marianne'nin mektubuna bir mektupla cevap vermez, bilakis sembolik bir hediyeyle. Ona Eckermann'ın henüz yeni neşredilmiş olan *Beyträge zur Poesie mit besonderer Hinweisung auf Goethe* (*Şiire dair Makaleler bilhassa Goethe'ye İşaretle*) eseri göndermiş ve dostuna Eckermann'ın Marianne tarafından yazılmış, *Züleyha Kitabı*'ndaki *"Ah, o nemli rüzgârlarından dolayı"* diye başlayan şiirin bulunduğu sayfa numaralarını dikkatine sunmuştur. Burada Goethe'nin sanat icrası birinci kalite olarak yüceltilmektedir. Bu kitaba Goethe, mersin ve defne dallarından örülmüş bir çelenk eklemiştir; bununla Marianne âşık ve şair olarak yüceltilmektedir (Defne Apollo, Mersin ise Afrodit için kutsaldır.) Maamafih en önemli hediye, bu çelengin anlamını ifade eden refakatçi mısralardı; bu mısralar Goethe'nin, Marianne'nin son mektubundan ne kadar derinden etkilendiğini dile getiriyordular:

Myrt und Lorbeer hatten sich verbunden
Mögen sie vielleicht getrennt erscheinen,
Wollen sie, gedenkend seliger Stunden,
Hoffnungsvoll sich abermal vereinen.
d. 18. Oktbr. 1823.

Mersin ve defne böylesine birleşmişler
Ayrı görünüyor olsalar da muhtemelen,
Bir kez daha mutlu ânları yâd ederekten,
Umutla birbiriyle birleşmek istemedeler.
18 Ekim 1823

Bu şiiri 1827 yılında eserine aldığında, tarihini atladı, ancak Züleyha'nın aleniyet kazanmasından evvel bayan şairi ve âşıkı övücü bir açıklama ilave etti: *"Bu şiir, tıpkı aşkta ve manzum şiirde birbiriyle yarışan Hatem ve Züleyha çiftinin sembolü olmak üzere mersin ve defneden örülmüş çelenge refakat etmektedir."* Züleyha adının ardında saklı olanın kim olduğunu -ki burada esasında önemli bir kadın şair mevzubahistir- o zamanlar bu iki âşıkın dışında kimse bilmiyordu.

Kendini ve sevgilisini o şairane gizli isimlere ilave etme kararını Goethe, Ren ve Main seyahatine başlamadan önce 1815 yazında vermiştir. Bu seyahatte o Marianne ile bir araya gelecekti. Bir *Divan* şairi olarak o, ileride izah edilecek sebeplerden dolayı kendisi için "Hatem" adını seçmiştir. Seyahatinin ilk gününde, bu büyüleyici kadınla karşılaşması ümidini dile getirdiği bir şiir yazmış ve bu kadın için de pek alakadar bir isim olan "Züleyha"yı tercih etmiştir:

Daß Suleika von Jussuf entzückt war,
Ist keine Kunst.
Er war jung, Jugend hat Gunst.
Er war schön; sie sagen: zum Entzücken,
Schön war sie, konnten einander beglücken.
Aber daß du, die so lange mir erharrt war,
Feurige Jugendblicke mir schickst,
Jetzt mich liebst, mich später beglückst,
Das sollen meine Lieder preisen,
Sollst mir ewig Suleika heißen.

Züleyha'nın Yusuf'a hayran olması,
Hüner değildir.
O gençti, gençlik gözde olur.
O güzeldi; derler ki: Züleyha da güzeldi,
Birbirlerini büyülercesine, mesut edebilirlerdi.
Fakat o kadar zamandır özlediğim sen,
Ateşli genç bakışlarını bana yöneltirsin,
Beni şimdi sever, sonra mesut edersin.
İşte bunu övmelidir şiirlerim,
Adın ebedî Züleyha olsun derim.

Her iki âşıkın, Yusuf ve Züleyha'nın adlarına Goethe Şark hakkındaki okumalarında sık sık rastlamıştır; bu arada Hafız'ın *Divan*(*Elif* gazeli VIII, 11. mısra ve devamı)'ında da bu isimlerle alakalı imalara rastlamıştır:

> Ben o Yusuf'un günden güne artan güzelliğinden anladım ki aşk, Zeliha'yı bile ismet perdesinden çıkarır...

Mütercim Josef von Hammer şu açıklamayı ilave eder:

> *Züleyha*, Şark romanlarında Potifar'ın eşi olarak geçer. Mısırlı Yusuf kıssası ile kadınların kalbi üzerinde erkek güzelliğinin dayanılmaz gücü temsilî olarak canlandırılmaya çalışılmıştır.

İncil geleneğinde 1. Yaratılış 39'daki âyette, adı zikredilmeden "Potifar'ın eşi" olarak bahsedilir ve daha çok şüpheli bir halde kalır. Buna karşılık İslamî gelenek onu anonimliğinden kurtarır ve aşk romanlarını atasözleri "güzelliğindeki hikâyelerle" süsleyen Züleyha adını verir –tabii *Kur'an*'ın 12. Suresi olan Yusuf Suresi'nden hareketle-. Zira *Kur'an*'da Yusuf Suresi'nin başlangıcındaki 3. Âyette, Yusuf ve kardeşleri kıssasının tümüne teşmil edilmiş olarak şöyle buyrulmaktadır:

> "Sana bu *Kur'an*'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki, daha önce sen bunlardan habersiz idin."

Goethe'nin 1815 ilkbaharına ait okumaları arasındaki notlarında Züleyha hikâyesine duyduğu alakayı gösteren birçok kayıt bulunmaktadır. Bu meyanda o, *Fundgruben des Orients*'te ardı ardına yayınlanan Camî'nin romanından *–Yusuf ve Züleyha-* Züleyha'yı saf masumiyet ışığında gösteren şu motifleri not etmiştir:

> Züleyha nurlu bir Yusuf hayal ediyor ve görüyor; ona âşık oluyor, yakınıyor ve sükût ediyor. Sütanne zorluyor. O itiraf ediyor. Sütanne bunu babaya aktarıyor. [...] Züleyha Yusuf'u iki kez rüyada görüyor. Bir yıl boyunca çıldırıyor.

Bibliothèque orientale'de Yusuf ve Züleyha hakkında şunları okur:

> Müslümanlar çoğu kez, insan kalbini mutat aşktan daha yüksek bir yere yükseltmek üzere örnek olarak onu ve adını kullanırlar. Şunu iddia ederler ki bu iki âşık aşk marifetiyle Allah'a yükselen ruh sadakatinin timsali olmaktan başka bir şey değildirler.[1]

---

[1] Yazar tarafından Fransızcadan tercüme edildi.

Goethe'nin Şark konusunda Berlin'deki danışmanı Heinrich Friedrich von Diez, daha 1811 yılında *"Denkwürdigkeiten"*[2] *(Kayda Değer Hâdiseler)* başlığıyla yayınladığı eserinde şair Camî (1414-1492) hakkında şunları yazmaktadır:

> *Kur'an*'da Yusuf adıyla özel bir sure vardır, on ikinci sure; bu surede Züleyha'nın, Firavun'un kızı ve Potifar'ın eşinin, Hz. Yakup'un oğlu Yusuf'a aşkından bahsedilmektedir. Bu aşk Yusuf'un eşsiz güzelliğini temaşadan doğduğu için Müslümanlarca, iffetli, erdemli aşkın numune-i imtisali olarak tasvir ve takdim edilir; bu aşk, sonunda Züleyha'nın gerçek dine dönmesini sağladığı için âteşîn bir aşk olmasına rağmen Allah'a götüren aşk olarak yüceltilir. Bu durum, Camî'nin Farsça olarak *Yusuf ve Züleyha* romanını yazmasına vesile olmuştur. Burada aşk, güzel, iyi ve asil olarak tasavvur edilen tüm şeylere bir temayül olarak takdim edilir. İnsanlarda ve aynı şekilde başka canlı ve cansız varlıklarda duyularımıza güzel olarak yansıyan her şeyi seyrettiğimizde aşk uyanır ve bize güzelliği yaratana tapınma duygusu verir. Böylece insan, mahlûkların güzelliğini vasıta olarak kullanmak suretiyle yaratıcının güzelliğini seyretmiş olur.

Bu telakki *Divan* şairi için belirleyiciydi. Vakıa o, "Potifar'ın eşinin Yusuf'a karşı arzulu olduğunu" söylemekle Hıristiyan ve İslamî geleneği birbirine bağlamış oluyordu. Bununla birlikte, burada Züleyha'yı feragatin parlak bir numunesi, "feragatin ziyneti" olarak övmekle, aslında Müslümanların anlayışına uygun hareket etmiş oluyordu.

Dostunun bir sanatkâr olan sevgili eşi için "Züleyha" adını tercih etmekle Goethe, aynı zamanda kendisinin de tâbi olduğu oyun kaidelerine işaret etmiş oluyordu; çünkü daha ilk baştan her ikisinin de aşklarının bir feragate istinat etmek mecburiyetinde olduğu muhakkaktı. Sevgiliyi böylece "adlandırdıktan" sonra[3], artık Marianne'yi bu takma adla gönlünün isteğine göre anma hürriyetini hissediyordu kendinde.

Goethe'nin kendisi için şair adı olarak Yusuf'u seçmesi yakın bir ihtimaldi;

---

[2] »Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten, Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung aus Handschriften und eigenen Erfahrungen gesammelt von Heinrich Friedrich von Diez. Erster Theil. Berlin, 1811.« Goethe bu eseri 8 Ocak 1815 tarihinde Weimar kütüphanesinden ödünç almıştır; aynı yılın 23 Eylül'ünde müellif tarafından bir nüsha hediye olarak almadan önce. Bunun için 1 Şubat 1816 tarihinde bir mektupla şu sözlerle teşekkür etmiştir: "Buradan elde edilen nasihatlar paha biçilmez değerdedir ve böylece daha önceden muhteremin çalışmalarını esas olarak tetkik etme imkânı elde etmiş oldum; benim Şark hakkındaki malûmatım buraya dayanmaktadır; katiyet ve güven eserlerinizin harikulâde hususiyetlerindendir." (Yazarın notu)

[3] Bu şiir *Liebchen benamst* (*Sevgili diye adlandırıldı*) başlığıyla 53 no.lu olarak Mayıs 1815 sonunda Wiesbaden kayıtlarına geçmiştir.

çünkü İslam geleneğinde bu, Züleyha'ya karşılık geliyordu. Mütenebbi üzerine kaleme aldığımız bölümde, Goethe'nin bunu reddediş sebeplerinden birini zikrettik: Yusuf'ta gençlik güzelliği vardı; evet, Arap kültür bölgelerinde o, dillere destan erkek güzelliğinin sembolü olarak kalmıştır: "Cemil ka Yusuf", "Yusuf misali güzel" tabiri, bir Arab'ın düşünebileceği erkek güzelliğine verdiği en yüksek payeydi. Bunun karşısında, *Hatem* şiirlerinden birinde ifade ettiği üzere, Goethe'nin "neredeyse saçları aklaşmış şairi" yani Marianne ile tanıştığı zamanlardaki o hoş yaşlı şair bulunuyordu.

Maamafih Goethe'yi bu adımı atmaktan men eden başka bir derin sebep daha mevcuttu, tabiri caizse ilahî bir çekingenlik. Kendinden önce Peygamber Hz. Muhammed'in, Hz. Yusuf'ta insanlar arasında bir dereceye kadar bizzat kendi icraatının kaderini gördüğü üzere, Goethe bu şahsiyetle açıktan olmasa da kendini aynileştiriyordu. Tıpkı *Şiir ve Hakikat*'in IV. Kitabında tasvir edildiği gibi, gelişmekte olan bir delikanlı olarak bir Yusuf destanı kaleme almış ve babasına "güzel ciltli bir kitap" olarak sunmuştur. Şu var ki bu muhafaza edilmemiş, aksine sonraları bizzat kendisi tarafından ortadan kaldırılmıştır. Böylece Goethe, kendisi tarafından çokça başvurulan *Bibliothèque Orientale*'de *Yousouf (Yusuf)* başlığı altındaki kahramanıyla ilgili olarak şunları okumuştur:

> Fars şairi Hafız, Müslümanların saf mistik bir kitap olarak itibar ettikleri *Divan*'ında şöyle der: Yusuf'un olağanüstü güzelliğinin Züleyha'nın kalbini alışıldık aşkın sınırlarının ötesine taşıyabildiğini ve buna mecbur olduğunu pekiyi anlıyorum. Şairin şarihlerine bakılacak olursa, burada Yusuf, yaratıcının zatını, Züleyha ise yaratılışı temsil etmektedir.

Aynı Şarklılar Mecnun ve Leyla adlarını da kullanırlar. Bu âşıkların adları, sadakat ve metanetlerinden dolayı ve de iffetleri dolayısıyla diğerlerinden daha az meşhurdur. Başka bir mistik şair olan Camî, *Divan*'ında şunları söylüyor bu konuda: Leyla'nın idrakine götüren bu ıstıraplı ve tehlikeli yolda her şeyden evvel ilk adımı atmak, Mecnun olmak lazım. Arapça çılgınlık anlamına gelen Mecnun, çıldıran birinin adı oluvermiştir. Bu şairin şârihleri, zikredilen beyitle onun ilâhî aşkı elde etmek istediğini iddia ederler. Bunun için insanın tüm beşerî idrak tarzlarını terk etmesi ve bizzat kendi aklından kurtulması gerekmektedir. Şunu ehemmiyetle kaydetmek lazım gelir ki Müslümanlar Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış nice romanlara malzeme sağlamış Hüsrev ve Şirin, Ferhat ve diğer misalleri asla kullanmazlar, bilakis bunları sadece dünyevi bir aşk hikâyesi olarak kullanırlar. Buna karşılık, haklarında az önce konuştuğumuz diğerlerine gelince, bunlar *Kur'an*'da haklarında söylenenlerden dolayı neredeyse kutsal bir otoriteye sahiptirler.

İmdi Züleyha'nın erdemli sevgilisi olarak Goethe *Divan*'da Yusuf rolünü üstlenmiş olsaydı, o zaman kendisi İslam tasavvufu geleneğinde vaki olan ve onun da burada öğrendiği yaratıcının zatının sembolü olarak bu role adeta yakışırdı. Bu hiç şüphesiz Goethe'ye büyük bir pervasızlık gibi gelirdi. Gerçi Goethe bu arada *Divan*'da Mecnun olarak göstermektedir ki adı geçenin Leyla ile aşk hikâyesini Müslüman şairler Yusuf ve Züleyha çiftiyle eşdeğer tutmaktadırlar. Böylece o, Mecnun rolünde ortaya çıkmak suretiyle, aslında gizliden gizliye Züleyha'nın sevgilisi rolünü üstlenmiş oluyordu; tabii kendini ulaşılamayan Yusuf'un beşerî mükemmelliği ve güzelliği ile eş değerde saymak gibi bir gizli niyetini açığa vurmaksızın.

Goethe "Yusuf" yerine daha az dikkat çekici "Hatem" adını tercih etmiştir. Aynı şekilde bu, dostu Knebel'in aktardığı Ebu İsmail Tuğraî'nin *Lamiyat*'ıyla ilişkiliydi, bilhassa yukarıda iktibas edilen 23. beyit ile:

Onun tarafından tutuşturulan aşk ateşi yanan kalplerde geceliyor;
Misafirperver dostun ateşi tepeden aşağıya doğru alev alev yanıyor.

Gördüğümüz üzere Knebel, bunun için şu notu düşmüştür: *"Araplar öylesine bir misafirperverdir ki yabancıları davet etmek üzere geceleri tepelerde ateş yakarlar!"*

Bu Goethe'ye, Arap dünyasında cömertliğin timsali olarak bilinen İslam öncesi şairi Hatem-i Taî'yi hatırlatmaktadır; o yüzden şair kendini "Her şeyini dağıtan cömert" olarak övmektedir. Hiç şüphesiz Yusuf olması durumunda bu isim tercihi çok kolay haksız bir istek gibi gelebilirdi. Böyesine bir suizanna sebebiyet vermemek için şair, bu isim babasıyla aynileştirilmesinin düşünülmediği yolunda bizi temin etmektedir. O yüzden kendisi devamında Hatem Zoğraî adını zikretmektedir:

Da du nun Suleika heißest,
Sollt ich auch benamset sein.
Wenn du deinen Geliebten preisest,
Hatem! das soll der Name sein.
Nur daß man mich daran erkennet,
Keine Anmaßung soll es sein:
Wer sich Sankt Georgenritter nennet,
Denkt nicht gleich Sankt Georg zu sein.
Nicht Hatem Thai, nicht der alles Gebende,
Kann ich in meiner Armut sein;
Hatem Zograi nicht, der reichlichst Lebende
Von allen Dichtern möcht ich sein:

Aber beide doch im Auge zu haben,
Es wird nicht ganz verwerflich sein:
Zu nehmen, zu geben des Glückes Gaben,
Wird immer ein groß Vergnügen sein.
Sich liebend aneinander zu laben,
Wird Paradieses Wonne sein.

Bundan böyle senin adın Züleyha olunca,
Benim de bir adım olmalıdır.
Sevgilini övmek istersen eğer,
Hâtem! Böyle olmalı adım.
Sırf bu adla tanısınlar diye beni,
Böbürlenmek değildir bu:
Kendine Şövalye Sen Georg adını veren,
Elbette Sen Georg olarak görmez kendini.
Ben bu fakir ve muhtaç halimle
Her şeyini dağıtan cömert Hâtem-i Tâî olamam;
Bolluk içinde yaşayan Hâtem Zograi olamam,
Şairlerin hepsinden olmak isterim,
Amma bu ikisini de nazar-ı dikkate alırım.
Büsbütün de reddetmek olmaz:
Mutluluk nimetlerini almak ve vermek,
Her zaman büyük bir haz bahşedecektir.
Severek birbirinin tadına doymak,
Cennet zevklerinden olacaktır.

Her iki isimle, Hatem-i Taî ve Hatem Zograî ile Goethe Arap edebiyatının farklı iki çağına ait şahsiyetlere istinat etmektedir; bunlardan birincisi Arap edebiyatının (İslam öncesi) kahramanlık, ikincisiyse "gümüş çağı"ndan sayılmaktadır. İslam öncesi çağa ait şairin adına o, Hafız'ın şiirlerinde rastlamıştır; burada Hafız, bir şair olarak kendinden önceki adıyla müsemma Hatem-i Taî'yi cömerlikte geçmeye gayret etmektedir. "Bolluk içinde yaşayan şairlerden" olan Hâtem Zograî'ye karşılık, gerçekte *Lamiyat*'ın müellifi olarak tanınan Ebu İsmail Tuğraî vardı. Eğer Goethe onu burada aynı şekilde Hatem mahlasıyla vasfediyorsa, o zaman bu, büyük ölçüde onun bizzat kendi uydurması gibi görünüyor; zira Arap edebiyatı tarihinde böyle birisi, Ebu İsmail Tuğraî olarak, tanınmamaktadır.[4] Öyle anlaşılıyor ki Goethe bu her iki şairde de iki bütünleyici sıfatı, "her şeyi

[4] İsim verme problemiyle alakalı teferruat için bkz. K. Mommsen: *Goethe und die arabische Welt*, Kapitel V: Abu Ismael Tograi als Namenspatron "Hatem Zograi" im *Divan*, s. 545 ve devamında "Hatem Zograi"nin isim babası olarak Ebu İsmail Tuğraî verilmektedir. (Yazarın notu)

dağıtan cömert"i ve "bolluk içerisinde yaşama" hususiyetlerini tecessüm etmiş olarak görüyordu. Bunların birbirlerini ikame etme ve bütünleme özelliklerini Goethe müştereken *Hatem* mahlasında ifade edilmiş buluyordu, çünkü bunlar öyle özelliklerdi ki şair her ikisine de kendini aynı derecede bağlı hissediyordu. Tuğraî, tıpkı Goethe gibi yüksek dereceden bir devlet memuruydu ve bu surette zengin bir hayat tecrübesine ve dünya malumatına sahipti; bu yüzden kendisi Arap şairleri arasında "bolluk içerisinde yaşayan" olarak tavsif edilmekteydi. Burada Goethe'nin bakış açısını aksettiren iki çift mısra daha verilmek lazım gelmektedir ki bunlar Goethe'yle "her şeyi cömertçe dağıtan" demek olan Hatem-i Taî ve "bolluk içerisinde yaşayan" anlamına gelen Hatem-i Zoğraî arasında bir bağ teşkil etmektedirler:

8.
Reichthum sucht' ich, um ihn aus offener Hand zu vertheilen,
Und zu befriedgen die Schuld meines erhabnen Gefühls;

Cömert elimle dağıtmak üzere zenginlik aradım,
Yüce kabahat hislerimi tatmin ile rahatladım.

9.
Aber die Zeit hat die Hoffnung verkehrt, statt aller der Beute
Bin ich, nach mühsamer Fahrt, nun mit der Ruhe vergnügt.

Fakat zaman umudu boşa çıkardı, her şeyin yerine av oldum
Yorucu bir yolculuktan sonra şimdi sükûn ile rahatladım.

Bu mısralarda şairin aşağıdaki temayülleri Goethe'yi etkilemiştir: Tuğraî zenginliğinden bahsederken, onun çoğaltılmasını düşünmüyor; oysa ekseri zenginliklerde asıl kaygı budur. Tuğraî, zenginlik ve onun kazanılmasına ancak muhtaçlara dağıtılması imkânı ölçüsünde ilgi duymaktadır. Bu arada onun zenginliği öyle sınırsız değildir; hayatındaki tüm mallar gibi bu da hızlıca dağılıp gitmektedir. Bir "gezgin" olarak Tuğraî başkaları için kendi servetinden feragat etmesiyle o, Goethe'nin Tuğraî'nin elejisini okuduğunda halen meşgul olduğu *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları* romanındaki kahramanın "feragatle-gezmesi"ne benzemektedir. *Çıraklık Yılları*'nda kendine mal ettiği manevi kültürün tüm zenginliğini *Wilhelm, Seyahat Yılları*'nda bir tek gaye için kullanır: 1) Başkalarına yardım etmek; sadece kendi oğluna değil, bilakis muhtaç dostlarına da. 2) Zenginlik kazanan şair olarak Tuğraî münferit bir olaydır. Şairler genel olarak fakirdir.

Schiller, "yeryüzünün taksimi" söz konusu oldukta nasıl başkalarından daha az aldıklarını, buna rağmen başkalarından manevi olarak daha zengin olduklarını tasvir etmişti; onlar hayallerinin zenginliğinde yaşar ve büyük Allah'ın misafirperverliğinden istifade ederler. 3) Eğer zengin bir şair elindekilerin hepsini dağıtıyorsa, bu şekilde o içindeki zenginliği alışılmadık bir tarzda dışa vuruyor demektir. Bu karakteriyle o efsane ülkesine aittir. Böylece Tuğraî, Goethe'ye 1814 yılında dikkatini çeken ve 1816 yılında söz ve sembollerle andıkları Aziz Rochus'u hatırlatmış olabilir. Aziz Rochus "mirastan elde ettiği tüm mal ve serveti fakirlere dağıtmış" ve sonra "tamamen yoksullaşmış" olarak "hac" yolculuğuna başlamıştır.

Goethe'nin, sekizinci ve dokuzuncu beyitindeki şahsiyetiyle karşılaştırdığı Tuğraî, onun "şairlerin en çok bolluk içerisinde yaşayanı" nitelemesiyle iç gerçeğini elde etmiş oluyordu. Bu nokta ondaki iç ve dış zenginliğe işaret ediyor ve her ikisi de Tuğraî'nin hayatında müessir oluyordu. Sadece şairin değil, bilakis tüm insanların iç zenginliğini gösteren cömertlik, Goethe'ye, onu [Rochus] cömertliği darbımesel haline gelmiş Hatem-i Taî ile aynı seviyede değerlendirmeyi düşündürmüştür. Bütün servetini dağıtan şair Tuğraî -Goethe tarafından bir solukta Aziz Georg olarak adlandırılmıştır-, bir azizdir ve "her şeyini cömertçe" dağıtan Hatem-i Taî'den aşağı kalmaz.

"Her şeyini dağıtan" Hatem-i Taî'den "bolluk içerisinde hayat süren" Hatem-i Zoğraî'ye geçiş, aynı zamanda kavramın değişikliğini de göstermektedir; bu tür hayat tarzı Arapçada İslam öncesi zamanda ve İslam döneminde de *"kereme"* kavramıyla karşılanmış. Lügatte *kereme* karşılığında şunları buluyoruz: onur, şeref, haysiyet. İslam öncesi dönemlerde *kereme* tüm erdemlerin en yücesi olarak kabul ediliyordu; İslam döneminde de bu kavram şerefli bir yer işgal ediyor, ancak bir anlam değişikliğiyle. Erken Arap kabile toplumunda cömertlik zamanla israfa dönüşüvermiş ve iş megalomaniye kadar varmıştır. Buna karşılık İslam'da mesele hayır işidir ve genellikle hayır için ve çoğu zaman da sessizce yapılır. Sonuncusu, tamamıyla Goethe'nin davranışına uygundur.[5]

Kereme sözcüğüne ait *kerim* sıfatı Allah'ın adlarından bir tanesidir ki *Kur'an*'da sık sık geçmektedir; daha doğrusu Allah'ın rahman ve rahim olduğu bağlamında zikredilir. Hz. Peygambere vahyedilen âyetlerden nazil oluş sırasına göre ilk sure olan 96. Sure'de Allah, yaratıcı olarak *ekrem*'dir, ism-i tafdil olarak *kerim*'dir; çünkü O, insanlara (vahiy yoluyla) bilmediklerini öğretmiştir. Demek oluyor ki insan, eğer Allah'ın yaptığını taklit ederek yaratmaya gayret ederse, o zaman buna göre hayır işleri maddî varlıkların dağıtılmasında değil, bilakis insanların kendi ilminden istifadesinde yatmaktadır. Her halükârda insan Allah'ın

---

[5] Krş.. K. Mommsen: *Goethe-Lesebuch*, a.a.O., Nachwort s. 3 59 ff. (Anm. d. Hg.)

bahşettiği bolluklardan muhtaçlara da biraz vermek durumundadır. Bilindiği gibi İslam'ın beş şartından biri sadaka vermektir. Almancada "Almosenspende" (Sadaka dağıtmak) kavramıyla karşılanan *zekât*, esas anlamıyla "arınmak" demektir. Hayır işleri yapmak ve zekât vermek suretiyle insan kalbini arzu ve isteklerin iğfalinden arındırmış olur. Goethe'nin, Tuğraî'nin şiirinde bulduğu ve kendi varlığının temel yapısıyla benzerlikler taşıdığını keşfettiği şey, tamamıyla İslamî tefekkürün ürünüdür. Goethe bu surette yazdığı şiirde Hatem-i Taî ve Hatem-i Zoğraî'nin yanı sıra Aziz Georg'u da zikrederken şuna işaret etmektedir: o, İslamî diyarlara *hicret* etmekle beraber aslında Hıristiyan vatan zemininden tamamıyla kopmamıştır.

32. "Doğu da Allah'ındır, Batı da Allah'ın!"[1]

ŞARKILAR KİTABI'nının açılışını yapan *Tılsımlar* başlıklı şiirler dizisindeki dörtlüklerden, "*Kur'an*'dan alınan teşvikle yazılan *Divan* şiirleri" başlıklı bölümde kısaca söz edilmişti. Maamafih nihâyetinde asıl önemi haiz hikmet bir kez daha teferruatlı bir incelemeyi hak ediyor; çünkü bu hikmetli şiir Goethe'nin özellikle İslam'a alakasını, genellikle de dinî temâyülünü olabildiğince kısa olarak vermektedir. Burada Goethe'nin bu şiire ne kadar yüksek değer atfettiği ve ondaki mesajı gönlünde barındırdığı görülecektir. Yarısını *Kur'an*'ın âyetlerinden ve diğer yarısını şairin kendi sözcükleriyle şekillendirdiği hikmet, en son şekliyle, ilk defa Goethe'nin dostu Sulpiz Boisserée'ye yazdıklarında- 2 Ocak 1815'te ortaya çıkmaktadır. O zamanlar iştigal ettiği çok yönlü müstesna faaliyetleri uzunca tasvir ettikten sonra Goethe, şöyle diyor:

> Hal böyleyken, inançsız-Müslüman çevremde gerçek ikon bir sancak olarak dalgalandığında bazen gülümsemek mecburiyetinde kalırım. Her gün kutsal bir metin gibi Homer'den ve Hafız'dan metinler okunuyor; zira Fars şairi hâlihazırda gündemde bulunuyor. Bu arada eğer Moskova'ya has takvim resimleri yayınlanmışsa, o zaman elbette yeteri kadar renkli olan bunları da hesaba katmak gerekiyor. O zaman şöyle bağırmaktan başka çare kalmıyor:
>
> *Doğu da Allah'ındır!*
> *Batı da Allah'ın!*
> *Kuzey ve Güney dahi*
> *O'nun kudretiyle sulh içindedir*
>
> İşte böylece bu dindarâne müşahedeyle [...] son vermek istiyorum.

---

[1] Michael Engelhard'a bu bitiş kısmına katkılarından dolayı müteşekkirim; bu bitiş bölümü müellifinin onunla müşterek olarak neşrettiği yorumlara istinat etmektedir: "Der Spruch *Gottes ist der Orient als* Ausdruck einer Lebenswende Goethes" ("Goethe'nin hayatının dönüm noktası olarak Doğu da Allahın'dır vecizesi") Karl-Richter-Festschrift(Karl Richter Armağanı)'in içinde: Goethe Gedichte. Zweiunddreißig Interpretationen. Hsg. von Gerhard Sauder. München 1996. s. 234-256.

Burada bu dörtlük, Goethe'nin çoğu zaman pek ciddi durumlarda dahi yaptığı üzere, ilk bakışta nükteli-neşeli bir tarzda verilmiştir. "Vera icon" (gerçek İkon) tabiriyle o, Boisserée'nin koleksiyonunda bulunan Aziz Veronika'yı ima etmektedir. Bu Katolik dostu misyon ruhuyla ona bu sureti hiçbir maksada matuf olmaksızın göndermiştir. Bütün alanı hiçbir sınırlama olmaksızın bu Hıristiyan "İkon"a bırakmamak için Goethe, evvela kendi "inançsız-Müslüman çevre"sine (Homer ve Hafız) müracaat ediyor ve nihâyet buna kendi Şark'a has "Tılsımlar" dörtlüğüyle itiraz ediyor. Hatırlamak lazımdır ki Goethe bu olaydan on yıl kadar önce Protestan teolog Lavater'in Hıristiyan'ca gayretlerine karşılık *Kur'an*'ın mükemmelliğini ve bilhassa da ikinci sureyi işaret ile karşı çıkmıştı. Her iki olayda da onun için asıl mesele, dostunun ihtida gayretlerine mutedil ve dostane olarak itiraz etmekti. Burada Hıristiyanlığın kurtuluş monopolü hakkına karşı dünyada başka dinlerin de olduğu, onların da dikkate değer bulundukları ve insanlığın bir bölümüne bizim alışık olduğumuzdan başka bir şekildeki ilâhî mesajları tebliğ ettikleri hatırlanmalıdır.

Eğer Goethe burada bu dörtlüğü "dindarâne bir müşahede" olarak zikrediyorsa, o zaman bu, sırf bu yüzden özellikle önemsenmek durumundadır; çünkü bu niteleme bütün kısalığıyla Goethe tarafından bizzat nakledilen yegâne yorumdur. "Dindarâne müşahede"- "meditasyon"... o, duadan da bahsedebilirdi. Maamafih burada dua, bu sözcüğün genellikle anlaşıldığı anlamda değil, bilakis anonim bir güce yöneltilen arzuların şahsî ifadesi olarak ele alınmıştır. Esasen bu arzularla insan az ya da çok bizzat kendinde ve kendi mahdut varlığında hapsedilmiş olarak kalır. Bundan maada dua, her türlü methüsena ile Allah huzurunda kendini açmak demektir ki bu, Yahudi geleneğinden Hıristiyanlığa intikal etmiş ve muhafaza edilmiştir; her şeyden evvel Davud'un ilahîlerinde. Genel olarak hepimizin malumudur ki Müslümanlar günde beş vakit namaz kılarlar. Bununla birlikte ortalama vatandaşlar Müslümanların namazlarının muhtevasını bilmezler. Hz. Davud'un şahsen Allah'a münacatının aksine *dua* Arapça *salât* olarak adlandırılmaktadır. Müslümanlar müşterek namaz kılarken bakıldığında, birçok Almana bu ibadet, endişe verici olmasa bile tuhaf gelecektir. Oysa Goethe, 1814 yılının başında Başkırt Müslüman grubun Weimar'daki bir lisenin salonunda namaz kılmalarına bizzat şahit olduğunda, bu harikulâde ân'dan derin bir saygıyla bahsetmiştir. Zira Müslümanların müşterek olarak kıldıkları bu namazın muhtevası onun malumuydu: "Dindarâne müşahede", *Kur'an*'dan alınmış bir tabirdir. Bildiğimiz gibi Goethe, dörtlüğünün yarısını *Kur'an*'dan almış ve kendi ilavesiyle onu bir dua haline getirmiştir.

Fakat Goethe bu kelâm-ı kibarını sadece "dindarâne müşahede" olarak değil, bilakis "tılsım" olarak da anlamıştır; vakıa o, *Şarkılar Kitabı*'nda zikredilen dörtlüğü beyhude yere "Tılsımlar"ın başına yerleştirmemiştir. Eğer bir Müslüman bir dostuna müstakbel bir yolculuk yahut herhangi bir teşebbüsten dolayı

mutluluk ve başarı dilemek istiyorsa, o zaman ona şöyle der: "yeftah Allah ettarîk aleyk" yani "Allah yolunu açık etsin!" *Kur'an*'ın ilk suresi olan "Fatiha" Suresi bizim çokça yapılan "Vaterunser" (çok okunan bir Hıristiyan duası) duasını hatırlatmaktadır. Bu dua birinin ölümü dolayısıyla da yapılmakta ve ölüye Cennet yolunu açmaktadır. *Açmak*, bu yüzden İslam'da bir mutluluk anının tasavvuru olarak önemli bir rol oynamaktadır. Bir şans getirici olarak tılsımın açıcı bir fonksiyonu vardır. İslamî tasavvur dünyasına dair büyük bir duyarlılığa sahip Goethe, bu rivâyeti hayret verici bir tamlıkla yakalamıştır. Şarkiyatçı Gustav Stickel, 1886 yılında *Meine Berührungen mit Goethe (Goethe ile Temaslarım)* başlığıyla kaleme aldığı lâyihasında 30 Eylül 1829 tarihindeki şairi ziyaretinden şöyle bahseder:

> Bu yüzyılın en şöhretli şarkiyatçılarından olan Sylvester de Sacy'den Arapça ve Farsça çalışmalarımı genişletmek ve Chézy'nin yanında Sanksritçe öğrenmek üzere Paris'e gitmek niyetinde olduğumdan, Goethe'nin yanına uğramak bana uygun göründü. [...] Belirlenen saatte sabırsızlıkla kabul salonunda bekledim. Çok geçmeden Goethe, [...] elinde ziyaretçi defterinin büyüklüğünde ve formunda bir sayfacıkla içeri girdi ve onu bana şu sözlerle uzattı: *"Bunu alınız ve benim Paris'teki dostuma gösteriniz; bu size bazı kapılar açacaktır."*
>
> Eliyle yazmış olduğu bu sayfa, benim tılsımım olarak *Doğu Batı Divanı*'ndaki o dörtlüğü ihtiva ediyordu:
>
> *Doğu da Allah'ındır!*
> *Batı da Allah'ın!*
> *Kuzey ve Güney tarafları dahi*
> *O'nun kudretiyle sulh içindedir*
>
> *Goethe*
>
> Tarafımdan bugüne kadar bir mücevher gibi korunan bu sayfacık, bir defa kullandığım halde bir sihirli anahtar misali Paris'te etkili olmuştur.

Şairin bu dörtlüğe ne kadar yüksek değer verdiği, bundan iki nüsha kaligrafi olarak yapmasından anlaşılmaktadır; maamafih o bunları hiçbir zaman neşretmemiştir. Pek ihtimamlı bir surette yazılan bu yazıları o, sevgiyle tezyin etmiş ve o mısralara özel bir değer atfetmiştir. Aynı zamanda burada her kelimenin nasıl bir ruh geriliminden doğduğu ve yüksek bir şuurla yazıldığı hissedilmektedir. İstifteki sıkılık ve üslûptaki vecizlik sözcüklere bilhassa bir ağırlık kazandırmıştır. Bu neviden bir "tılsım", gerçekten "en dar satıhta en ulvî mânâyı" ihtiva etmektedir (İnâyet Belgesi). Goethe'nin kaligrafi yazıları ve çerçeve süslemeleri,

onun bu mısraları yavaş ve törenle, dua edercesine terennüm ettiğine işaret etmektedir.

Her şeyden evvel her mısranın tezyinî bir çerçeveye alınması suretiyle elde edilen güzel yazılar *Kur'an*'ın hüsn-i hattını hatırlatmaktadır. Öyle görünüyor ki Goethe, bu mısraları bir "tılsım" olarak yazıp süslerken bu *Kur'an* yazısı, önünde bulunuyordu yahut hiç olmazsa zihninde vardı. 1814 Eylül ortaları ve 1815 Ocak'ına kadar kesif bir şekilde bu şarka has yazılarla meşgul olduğu için, daha doğrusu hem el yazması *Kur'an* nüshasıyla hem de şairlerin el yazmalarıyla meşgul olduğu için[2] -ki bunun ispatı kabildir-, kendi kaligrafilerinin de bu zamana ait olması muhtemeldir. O zamanlar Leipzig'de antikacılık yapan Stimmel vasıtasıyla Goethe'nin eline geçen ve onun 1814 Eylül'üne kadar meşgul olduğu bu Şark'a has el yazmaları arasında Fars şairlerinin muhteşem ciltli eserlerinin dışında birçok dua metinleri ve *Kur'an*'ın ilgili bölümleriyle alakalı yorumlar bulunuyordu. 1815 Ocak'ından itibaren Goethe, Dukalığın kütüphanesinde mahfuz bulunan pek değerli Şark el yazmalarını eline almıştır; bunlar arasında 1568 yılına ait büyük boy bir elyazması, bir kaligrafi şaheseri ve on ikiye katlanmış bir forma halinde bir *Kur'an* ve aynı şekilde *Kur'an*'dan bazı el yazmaları bulunuyordu.

"Doğu da Allah'ındır" şiirinin 1814/15 yıldönümü zamanında doğduğuna dair açık bir imayı Goethe, 1 Ocak 1815 tarihinde kaleme aldığı günlüğünde vermektedir: "Muska pp." Bu şiir büyük ihtimalle zirve şiirini o dörtlüğün teşkil ettiği bir grup şiirin doğuşuna işaret etmektedir. Kaligrafiler de tahminen o yılbaşında teşekkül etmiştir. Goethe'nin "dindarane müşahede"sinin iki güzel kaligrafisini 1 Ocak 1815 tarihinde bitirme ihtimalini şu durum da ilaveten desteklemektedir ki o, bildiğimiz üzere, yeni yıl kutlamalarını çok bilinçli bir şekilde gerçekleştirmeyi itiyat haline getirmişti. Bu durum, onun Şark ruhunda yazdığı şiirlerinin büyük tesir icra edeceğine dair yüksek ümit taşıdığı yeni yılın başlangıcında vaki olmuştu. Eğer o, "dindarane müşahede"sinin tezyinî yazılarını *Kur'an*'ı örnek alarak yapmak suretiyle bu günü özellikle tebcil etmek istiyorsa, o zaman bu, o dönemin zihniyetiyle fevkalâde bağdaşmaktadır. İkinci kaligrafi birinciden daha çok tezyin edilmiştir. Burada bulunduğu şekliyle stilize edilmiş çiçeklendirme işaretleri özellikle *Kur'an* hüsn-i hatlarını ve iç sayfalarında mısra değişim nişanları olarak kullanılan çiçek süslemelerinin bulunduğu Fars divanlarını hatırlatmaktadır. Burada özellikle zikretmek lazımdır ki, palmiye yaprakları tarzı *Kur'an*'ın elyazmalarında sık sık kullanılan bir süsleme unsurudur. Zira Goethe, yazının sağ üst köşesine palmiye yaprağı taslağı yerleştirmiştir; bu yaprak yukarıya doğru ulaşmaya çabalayan bir görüntüye benzemekte[3], daha çok da

[2] Krş. Hugo Wernekke, Goethe und die orientalischen Handschriften der Weimarer Bibliothek. In: Zuwachs der Großherzoglichen Bibliothek zu Weimar [...] Weimar 1911. s. IX-XXVII.

[3] Arap kitap süslemelerinde katı dinî sebeplerden dolayı sureti andıracak bir şey yoktur; oysa Farslar kitap minyatürlerinde resim yasağına kati olarak uymamayı âdet edinmişlerdir.

uçmakta olan bir kelebeği andırmaktadır. Diğer taraftan bunlar Mutluluk Veren Hasret başlıklı şiirdeki pervâne sembolünü çağrıştırmakta ve aynı zamanda *Tılsımlar*'dan dördüncüsünü düşündürmektedir:

Ob ich Ird'sches denk' und sinne,
Das gereicht zu höherem Gewinne.
Mit dem Staube nicht der Geist zerstoben,
Dringet, in sich selbst gedrängt, nach oben.

Gerçi fikrim ve zikrim dünyevî olsa da,
Yüce mükâfatlar için yeterlidir.
Toz-toprak ile karıştırılmasın ki ruh,
Arşa yücelir, kendi içine nüfuz ederek.

Her halükârda Goethe'nin bu zarif taslağı onun dindarane müşahedesinin metnine biraz yukarıları, dünya ötesini ima eden bir görüntü kazandırmaktadır.

Arap ve Fars *Kur'an* hüsn-i hatları ve değerli şair elyazmaları numunelerine göre Goethe, "Tılsım" başlıklı dörtlüğünün tezyinî yazılarıyla her mısraa, her sözcüğe, evet her harfe optik olarak bir değer kazandırmıştır. Goethe kalemini öylesine kullanmıştır ki tek tek harflerin çevresinde belirli bir mesafede bırakmak suretiyle hafifçe çizgilerini çekerek, bütünün çevre çizgilerinden itibaren hareketli dalgalarla tüm mısraı süslemiş ve böylece bulutları andıran bir şekil yaratmıştır. Metnin değerini vurgulayan ve süsleyerek yükselten bu çevre çizgileriyle Goethe, milattan sonra 1000 yıl civarından beri kullanılan *Kur'an* hüsn-i hattı olan Arap yazı tarzına katılmış oluyor. Mısralarından her biri açık bir bulut gibi gözükmektedir ki böylece mısraların toplamı birbiri üzerinde yüzen dört buluta benzemektedir. Goethe'nin sembolik görüş tarzı için bu optik etki tabiatıyla tesadüf değildir. Bulutu andıran bu mısra yapısı, ister istemez yüksek gökkürelerini düşündürmekte ve ruhu "yukarıya" çekmektedir. Bu suretle "yukarıya doğru tandans" gösteren başka *Divan* mısralarıyla da derhal bir çağrışım doğmaktadır; tıpkı *Hicret* şiirinin bitiş mısralarında olduğu üzere:

Wisset nur, daß Dichterworte	*Şunu biliniz ki, şair sözleri,*
Um des Paradieses Pforte	*Süzülerek etrafta, hafiften*
Immer leise klopfend schweben,	*Tıklatıp Cennet kapılarını,*
Sich erbittend ew'ges Leben	*Kendilerine ebedî bir hayat dilerler.*

Bunun ötesinde Goethe'nin bulut konturları şunu hatırlatmaktadır ki, o, genç bir şairken de hareket halindeki bulutları seyrederek yüksek alanlar ve dün-

ya ötesi kürelerle bağlantılı; dahası ateşli dinî rüyetler görüyor ve nihâyet kendisini bulutların kucağında yukarılara, yaratıcıya götürülmüş hissediyordu.[4] Bu Tılsımlar'ın üzerinde çizilerek oluşturulan bulutlara benzer bir tarzda şair, iç tecrübesini ifade etmiş ve bunu "ulûhiyetin yukarı çekmesi", yukarı gökkürelerine yükselme ve metafizik alana intikal olarak dile getirmiştir.

Eğer bulutları şairin iç tecrübesinin sembolü olarak anlarsak, o zaman tılsımın başka bir boyutu daha açılmış olur. Tılsımın veciz ifadesiyle sadece haricî dünya, insanlarıyla birlikte bu dünya gezegeni kastedilmemiştir: ruhen Şarkla birleşerek Allah'ta huzur bulan şairin iç dünyasıdır mevzubahis olan.

Bilindiği üzere bu mısraları yazma teşvikini şair, *Fundgruben des Orients*'ten almıştır; Goethe, 1814 Eylül ayında söz konusu mecmuayla meşguldü. Orada Joseph von Hammer'in tercüme ettiği şu *Kur'an* âyetiyle karşılaşmıştı:

> De ki: "Doğu da, Batı da Allah'ındır. Allah dilediği kimseyi doğru yola iletir."
> *Kur'an*, II. Sure

Fundgruben'ın nâşiri Hammer bu âyetin nerede geçtiğine dair tam bir işaret

---

[4] Krş. *Ganymed*'in son mısraları:

"Hinauf hinauf strebts!	*Yukarı yukarı gayret edin!*
Es schweben die Wolken	*Bulutlar süzülmekteler*
Abwärts die Wolken,	*Aşağıya doğru bulutlar*
Neigen sich der sehnenden Liebe.	*Özlem içindeki aşka meyletmekteler.*
Mir! Mir	*Bana! Bana*
In eurem Schößе	*Sizin kucağınızda*
Aufwärts!	*Yukarı doğru!*
Umfangend umfangen!	*Kucaklayarak sarıyorlar!*
Aufwärts	*Yukarı*
An deinen Busen	*Senin sînene*
Alliebender Vater!"	*Herkesi seven Baba!"*

Burada *Faust*'taki bulut semboliğine de atıfta bulunulmalıdır. Bizzat bulutların araştırıcısı ve ilk olarak bir tasnifi öğreten (*Essay on the Modification of Clouds*, London 1803) Luke Howard'ın şerefine yazılan şiir, Goethe için bulutlarda gerçekleşen "şekillerin değişimi"nin kökleri derinlere giden dinî sembolikle ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu göstermektedir. *Cumulus* şiirinin kıtasındaki "yüksek bir atmosfere yükseliş", *Cirrus* şiirinin kıtasındaki "daima daha yükseğe" "en yüksek hedefe yükseliş:

"So fließt zuletzt was unten leicht entstand
Dem Vater oben still in Schoß und Hand"
(*Aşağıda kolayca teşekkül eden nihâyet böyle kolayca akar;*
Yukarıdaki Tanrının kucağına ve eline sessizce");

Bulutlar şiirinin son kıtası, Nimbus, son mısrada şairin şiddetli dinî arzusunu özetlemektedir: "Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt." ("Ruh yukarı yükselmek ister, ebedî kalmak istediği yere.") Krş. *Howards Ehrengedächtnis* ("Wenn Gottheit, Camarupa, hoch und hehr ...").

vermediği için -II. Sure'nin en az 286 âyet ihtiva ermesine rağmen, *Divan* şerhlerinin ekserisi yanlış bir âyet numarasına işaret etmektedirler-, burada Goethe'ye ilham kaynağı olan 142'nci âyetin mevzubahis edildiği sarih bir şekilde tespit edilmek lazım gelir.[5] Hammer nezdinde bu âyet, tam anlamıyla enternasyonal bir özelliğe sahip söz konusu bu eski Şarkî mecmua için bir motto (şiar, epigraf, veciz bir söz) olarak fevkalâde uygun görünüyordu; öyle ki Hammer, bu yüzden 1809'dan 1818 tarihine kadar yayımlanan *Fundgruben*'ın tüm altı cildini onunla süslemiştir. Bir motto olarak kullanılan bu *Kur'an* âyetinin yön verici anlamını bilhassa vurgulamak üzere o, olabildiğince dikkat çekici bir tarzda onu büyük folyo bantları şeklinde intişar eden mecmuanın baş sayfasının tam ortasına gelecek biçimde yerleştirivermiştir. Goethe bunu, bu konuda daha yaratıcı olabilmek için kendisine bir çağrı olarak hissetmek mecburiyetinde kalmıştır. Goethe'nin bu veciz şiirinin bir müsveddesi aşağıdaki şekliyle mahfuzdur:

Gottes ist der Orient	*Doğu da Allah'ındır!*
Gottes ist der Occident	*Batı da Allah'ın!*
Auch den Norden wie den Süden	*Kuzey ve Güney dahi*
Hat sein Auge nie gemieden.	*O'nun gözünden asla kaçmamıştır.*

Tahminen 1814 Eylülünde yazılan bu müsvedde ve 2 Ocak 1815 tarihini gösteren veciz şiirin nihai şeklini Hammer'in *Fundgruben*'daki *Kur'an* âyetinin tercümesiyle karşılaştırdığımızda şayan-ı dikkat farklar göze çarpmaktadır; bu farklardan Goethe'nin şairane davranış tarzı ayan beyan okunmaktadır.

İlk kelime "De ki" Goethe'nin tadiline kurban gitmiştir. *Kur'an*'da Cebrail'in Hz. Muhammed'e çağrısı odur ki aldığı mesajı halkına tebliğ etsin. Buna karşılık Goethe bizzat mesaja konsantre olmakta ve şiirini *"Allah'ındır..."* ile başlatmaktadır. Gramer bakımında Latin-Roma kökenli çok eski bir tamlayan *in hali*dir ve lisan olarak "batılı" bir formdur. Yalnız bu form vasıtasıyla şiire Allah'ın ismini yerleştirmek mümkün olmuştur. Bizzat başlangıçta Doğu ve Batı ancak Allah'ın adıyla birleşiverir.

Kur'an âyeti "ve" bağlacını ihtiva etmektedir –*" Doğu da Allah'ındır! Batı da Allah'ın!"* Goethe de bağlaç sözcüğü eksiktir. Bununla o hangi etkiyi yapıyor? *Kur'an*'da Doğu ve Batı eşit olarak bir araya getirilmiştir, orada mevzubahis olan

[5] Konrad Burdach yanlışlıkla 109'uncu âyeti (Flügelschen'in sayımından sonra) kaynak olarak gösterir; sonraki yorumlar hep onu takip eder; her ne kadar kûfi sayıma göre onu 115'inci mısra olarak gösterseler de. Maamafih bu âyet bazı benzerliklerine rağmen, *Fundgruben* mecmuasına motto olarak esas teşkil eden âyet olamaz; zira hem meleğin Hz. Muhammed'e sözlerini tekrarlama emri eksiktir, hem de doğru yola yönlendirme motifi. Esasında Goethe bu âyeti de biliyordu; gençliğinde aynı âyeti Megerlin (1771/1772)'in *Kur'an* tercümesinden not etmişti: „Güneşin doğduğu ve battığı yer Allah'ındır; nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır."

bir "cem"dir. Goethe "ve" sözcüğünü atladığı için tamamen aynı yapıda ve hemen hemen aynı tonda iki cümle kalmaktadır. Bunların neredeyse aynîliği bu surette vurgulanmış oluyor; her iki cümle iki mısra halinde görünüyor; ikisi de tipografi olarak "o" ile başlayan "Orient" ve "Occident" özdeştirler:

"... ist der Orient" ("...Şark'tır")
"... ist der Occident" ("... Batı'dır")

İkinci cümlede sadece bir iki harfin değişmesi suretiyle aynı cümlenin iki kez sıralanması Şark ve Garb'ı eşit olarak aynı anda duyulabilir ve görülebilir ve de böylece yalnız entelektüel anlayışın ötesinde müşahhas olarak tecrübe edilebilir hale getirir. Goethe farklı iki nesneyi bir araya getirmiyor, bilakis onları kutuplu bir birliğe bağlayıveriyor: "additio" ("cem")'dan bir "unio" ("vahdet") oluşur!

Değişimin önemli bir unsuru şurada yatmaktadır ki Goethe, mevcut numunenin (âyetin) uzun satırını bir uzun bir kısa hece ölçülü dörtlüğe dönüştürmüş ve böylece veciz şiiri bu fırsatta ilk defa dört uzun heceli, evvela müzekker, sonra müennes olmak üzere bir uzun bir kısa hece ölçüsüyle yazılmış bir dörtlük yaratmıştır. Bundan sonra bu tarz, *Doğu Batı Divanı* için karakteristik bir şiir tarzı oluvermiştir.

Önceki şiir taslağı, veciz ifadenin ikinci bölümünde Goethe'nin *Kur'an* numunesinden uzaklaşma ve yarısı *Kur'an* âyetinden, diğer yarısı kendi sözünden oluşan bir dörtlük yaratma niyetini ortaya koymaktadır. Şu da *Doğu Batı Divanı* için belirlenmiş bir özelliktir: şair gizli yahut aşikâr olarak İslamî gelenekle bir diyalog yürütmektedir.

Tahminen Goethe II. Sure'nin 142'inci âyetiyle, doğrudan doğruya bu âyeti kendi mesajıyla tamamlaması yolunda, kendisine meydan okunduğunu hissetmiştir. Her halükârda dörtlüğünün 3 ve 4'ncü mısraının evvelki taslağı onun başından itibaren Doğu ve Batı tasavvuruna bir Kuzey ve Güney tasavvuru ilave etmek istediğine işaret etmektedir. Muhtemelen *Kur'an* numunesi ona tek boyutlu geliyordu.

Bununla beraber başlangıçta yalnız yetersiz bir çözüm başarmıştır: *"Kuzey ve Güney dahi/O'nun gözünden asla kaçmamıştır."* Bu pek mat ve her şeyden evvel olumsuz ifade dolayısıyla sonuna doğru şairi bu şekliyle tatmin etmekten çok uzak, acemice yazılmış intibaı vermektedir. Yine de bu ön taslağında bunun nasıl yaratıcı bir reaksiyona sebep olduğu anlaşılmaktadır: Kuzey ve Güney'in şiire dâhil edilmesiyle birlikte *"Kuzey ve Batı ve Güney paramparça oluyor..."* diye başlayan büyük giriş şiirine bağlanmaktadır; bu şiirin başlığı *Hicret* İslamî zaman başlangıcına işaret ederken, şiirin altındaki imza da 24 Aralık (1814) tarihine, Hz. İsa'nın doğuşuna yani Hıristiyan takviminin doğuşuna işaret etmektedir. Bu

bir tesadüf değildi, bilakis düşman zıtlıkları aşmak, görünüşte birbirine düşman gibi görünen birbirine karşı zihnen kutuplaşmış dünyaları barıştırmak ve nihâyet tıpkı *Doğu Batı Divanı*'nın en küçük detayında gözler önüne serildiği üzere, bir barış programı gerçekleştirmek için şairin gayretinin bir ifadesidir.

"Doğu Allah'ındır" veciz ifadesini tüm dört ana yön için zikretmek, Goethe'nin arzusuydu; gönül gözü önünde bulunan bu *Kur'an* âyetini yatay olarak Doğu'dan Batı'ya ve dikey olarak da mıknatıs ibresi istikametinde ikame etmek Goethe'nin niyetiydi. Bu surette o, yaratılıştaki vahdete işaret etmek istiyordu. Mıknatıs kozmostaki kutuplu birliğin çok etkileyici bir dünya sembolüdür. *Kur'an* âyetinde ifade edilen Doğu-Batı eksenine ilave edilen Kuzey–Güney hattı, iç gözümüzün önünde bu hatların birbirini kesmesine götürür. Eğer bu surette beklenmedik bir halde bir haç işareti çıkıyorsa ortaya, o zaman Goethe'nin göze özgü yaratıcılığı tabii tesadüf değildir. Bu minval üzere o, Şark'a has *Kur'an*'ı, Hıristiyanlık ve Batı'ya has haç sembolüyle tamamlayıverir.

Eserinin "Doğu-Batı" karakterini vurgulamak üzere, Goethe'nin, *Doğu Batı Divanı*'nın başlığına uygun olarak, bu şiiri "Batı Allah'ındır" sözüyle başlatması da düşünülebilirdi. Ancak bu pek sıradan bir düşünce olurdu. Bir defa bu, *Kur'an* âyetine aykırı olurdu. İlahî bir kitabın metnini kendi keyfine göre değiştirmek Goethe'nin asla aklına gelmezdi. Ulûhiyete ve kutsala yani "üzerimizdeki yüceye derin ihtiram" ona bu konuda engel oluyordu. Öte yandan güneşin doğuşuna uygun olarak Doğu ve Batı birbirini takip ediyordu; bu sırayı tersine döndürmek farklı bir gece tasavvuruna sebep olurdu. Tabii böyle bir şey Goethe'ye has sembolik bağlamında onun yüzüne vurulurdu.

Bundan başka bütün *Divan* devresi, şairin Şark seyahati tarihi, tam bir *hicret* olarak okunabilir. O tılsımların duasını söylerken (zira burada niyazlardır bahis mevzuu edilen), "Muganni" Şark'ta bulunmaktadır. Gâyet tabiidir ki o, evvela dış dünyayı büyük bir saygıyla Allah'ın kudretinde görür ve kendinin nereden geldiğini hatırlar: Şark'ta "Şark" nedir ki? Doğu'da da güneş doğudan doğar. Eğer "muganni"nin (yakın) Şark'ta bulunduğu kabul edilecek olursa, şiirin ilk mısraı Yakın Doğu'dan Uzak Doğu'ya işaret etmektedir; daha doğrusu ufku, zikredilen dünyevî yönlere doğru genişletmemektedir. İşte bu şekilde Goethe, kendi semboller dili marifetiyle "tılsım" üzerine daima ilave meditasyonlar yazma ilhamı buluverir.

Şair, 2 Ocak 1815 tarihinde 3. ve 4'ncü bitiş mısralarını yazar; burada bu mısralara tatmin edici nihâî şeklinir verir:

Nord- und südliches Gelände	*Kuzey ve Güney tarafları dahi*
Ruht im Frieden seiner Hände.	*O'nun kudretiyle sulh içindedir.*

Mısraların sembolik dilini önceki şekline nispetle kararlı olarak bu şekle

getirmiştir.[6] Tanrı'nın "gözü"nden direkt olarak "O'nun kudret eline" geçiş, tamamıyla şairin "gören el"[7] tabiatına uygundur. Bitiş kelimesi "eller" Allah'ın güç ve kudretini tasdik etmektedir. Bununla şair tamamıyla Şark'a has tasavvur dünyasında hareket etmektedir; zira hem Arapçada hem de İbranicede "yed" aynı zamanda "güç ve kudret" kavramıyla sembolize edilmektedir. Allah'ın eli marifetiyle rikkate gelmiş olmak, ulûhiyet ruhunu kabul etmek demektir. *Kur'an*'daki *Yed*(el)'in mana genişliği 3. Sure'nin 73'üncü âyetinden çıkmaktadır: *"De ki: 'Lütuf Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.'"* Aynı şekilde 26'ıncı âyette de şöyle denilmektedir: *"De ki: 'Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin. Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diriyi çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızık verirsin.'"* Sure 67 ile de karşılaştırılabilir: *"Hükümranlık elinde olan Allah, yücedir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir."*[8]

Bunun ötesinde Goethe, bitiş mısralarıyla Allah'ın elinde rahatça duran yerküre tasavvurunu da uyandırmaktadır. Şimdi bu, Batılı insanın hafizasına kazınan Hıristiyan ikonografisinin sembolüdür:

> Küre ideal kâinatın sembolüdür, hususiyle de ilahî mükemmeliyetin, Allah'ın mutlak olarak her yerde hazır ve nazır olmasının sembolüdür. Böylece yaratılış Al-

---

[6] Hendrik Birus 3 ve 4'üncü âyetleri şöyle yorumluyor (in: Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan* [...] Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S. 906): "Eğer burada *Fundgruben* mecmuasına motto olan 2. Âyette kaadir-i mutlak Allah'ın övgüsü tarafsız bir evrensellik olarak ortaya çıkıyorsa, o zaman Goethe (muhtemelen Kosegarten'ın nasihatiyle) Hammer'e kıyasla çok daha iyi söz konusu *Kur'an* âyetinin (Sure 2, 115) manasına yaklaşmaktadır. Bu âyetin tercümesi şöyledir: "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zatı) oradadır." Ne var ki Goethe, şarkiyatcı Kosegarten'ı "Doğu da Allah'ındır" âyetini veciz bir ifade olarak aldıktan sonra tanımıştır. Daha önce de zikredildiği üzere, Hammer'in *Fundgruben* mecmuasındaki mottoya esas teşkil eden âyet 115'inci (109) âyet değil 142'inci âyettir. Birus bu âyeti burada Paret'in tercümesinden iktibas etmektedir. (Bu sonuncu genellikle "ilmî" yahut "kelimesi kelimesine" tercüme olarak muamele görmektedir. Ancak burada, böyle bir tavsifin ne ifade ettiği sorulmalıdır. Her halükârda bu tercüme lisan bakımından harcıâlemdir –"Gott weiß Bescheid!" ("Allah bilir!")- ve birçok eklenti ve yerleştirilen soru işareti, yorum tavsiyeleri - "[beim Gebet?]" ["duada?"]- ile uzman olmayanların kafasını karıştırmakta ve Alman okuyucuların detaylı bir şekilde *Kur'an*'ı tetkik etmelerine cesaretlendirmek yerine, engel olmaktadır. (Yazarın notu)

[7] Krş. *Römische Elegien* V, Vers 10; dazu Werner Keller, *Goethes dichterische Bildlichkeit*. München 1972, s. 73-75. Keller, Goethe'de "el ve göz vahdeti"ne dikkatleri çekmekte ve Albrecht Schön'ün Alciati ve Zincgref'i işaret ettiğini hatırlatmaktadır. Bu son zikredilen zatlarda Goethe, bir elin muamma resminin tercümesini bulmuştur. "Elin iç sathında göz, basiret ve ihtiyat işareti olarak kendini açar."

[8] Burada lisan olarak Almanca en güzel *Kur'an* tercümesi Friedrich Rückert'in tercümesidir; ancak maalesef tamamlanmamış olarak kalmıştır. (Bkz.: *Der Koran* in der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. von Hartmut Bobzin. Würzburg 1996.)

lah'ın elinde bilhassa yeryüzünün ve gökyüzünün yaratılış alanını sembolize eder.[9]

Şuur altında Allah'ın elinde sükûn içerisinde olan küre sembolü, Kuzey ve Güney birliği imajı uyandırır. Bu neviden bir çağrışım tamamıyla uygundur; çünkü netice itibariyle küreden daha uygun bir vahdet (birlik) sembolü mevcut değildir. Yeryüzünün küre formunda olduğunu göz önüne getirecek olursak, o zaman "Şark" ve "Garb" gibi mücerret kavramlar vasıtasıyla çekilen düz çizgi bir yarım daireye dönüşüverir. Bu neviden bir yarım daire, İslam'ın sembolü olan yarım ay işaretidir. Hikmetli sözün son satırlarını tamamıyla bu anlamda görmek ve yorumlamak mümkündür. Bundan sonra iki yarım daireden bir tek yarım daire ortaya çıkar ki buna haç nakşedilmiştir: İslam ve Hıristiyanlık ayrılmaz bir bütün olarak görülür. Ortaçağa ait birçok resimden anlaşıldığı üzere, haç ile bir daire Hıristiyanlığın dünya hâkimiyetinin bir işaretidir. Buna karşılık Goethe'nin veciz ifadesinden aynı haklara malik olan kültürlerin vahdet sembolü parıldamaktadır.

Yerküre tasavvuruyla bağlantılı olarak "Şark" ve "Garb" sözcükleri aynı zamanda güneşin devr-i dâim çağrışımını uyandırmaktadır. Gerçekten de bu ifadeler güneşin doğuşuna batışına istinat etmektedirler. Goethe'nin güneşte ulûhiyetin en yüce sembolünü gördüğü düşünülecek olursa, o zaman şairin iradesi gereğince bu mısralarda en yüce sembol vasıtasıyla Allah'ın mevcudiyeti müşahede edilmiş olur. Goethe'nin burada Almanca "Doğu" (Morgenland) ve "Batı" (Abendland) sözcükleri yerine "Orient" (Doğu) ve "Occident" (Batı) yabancı kelimelerini kullanmasının sebebi budur. Sonuncudaki güneşe telmih sadece dolaylı olarak ifade edilmektedir. Goethe, bu mısralarda güneşin bizzat "görünme"sini istiyordu.

Şimdi insan bu iki kelimenin asla Goethe'den değil, bilakis *Kur'an*'dan çıktığına dair itirazda bulunabilir. Ancak buna, Goethe'nin hiçbir zaman bir iktibası kendine mal etmediği şeklinde karşılık verilebilir; şâyet bu hiçbir noktada onun diline boyun eğip, intibak etmiyorsa. Tüm bu neviden durumlarda Goethe, söz konusu alıntıyı kendi diline tercüme ediverir, tıpkı burada *Kur'an* âyetini yaptığı gibi. Burada sadece bir iktibas söz konusu edilmesine rağmen, Goethe'nin saf dili bahis mevzuudur ve sadece bunun gibi bir şey yorumlanmaktadır.

Kur'an âyetinin kendi lisan üslubunu ihtiva ettiğini keşfettiğinde, bütün bunların bilincinde olduğu iddia edilemez. Yabancı olanı kendisinin olarak idrak etmek esrarengiz bir keyfiyettir; burada binlerce unsur şimşek gibi birbirine karışıverir. Buna rağmen Goethe'nin *Kur'an* satırlarında bizzat kendini bulduğu ve kendiliğinden kendi şiir kitabının manasını teşhis ettiğine şüphe yoktur. Bu ve-

---

[9] Gerd Heinz Mohr, *Lexikon der Symbole*. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. Düsseldorf 1971. 3. Aufl. 1974, S. 173 f. Krş. Aynı zamanda Negro Spiritual: "He's got the whole world in his hands!"

ciz ifade, eserinin "en dar alanda en vüsatlı anlamı" ihtiva eden sembolüdür. Anlam ne kadar derinse o kadar da mufassaldır, kuşatıcıdır. O yüzden en yüce semboller devamlı en yükseğe işaret ederler. Goethe'nin "dindarâne müşahede"si içinde de bu vardır.

İmdi, varsayalım ki Goethe sadece şöyle yazmış olsaydı: "O'nun elinde sükûn içerisindedir!" Bu Allah'ın insanlaştırılması olurdu ve bununla İslam'ın ruhuna aykırı hareket etmiş olurdu. Optik anlamda bu resim de göz odaklı bir insan olan Goethe için kabul edilemez olurdu: İki farklı, birbirinden ayrılmış şey, iki farklı elde olunca birliği bozardı. Fakat Goethe de Kuzey ve Güney birliği "eller"de değil, bilakis "O'nun rahmet elinde" bulunur. Bu, lisan olarak bir mucizedir ki buradan şu anlaşılabilir: Goethe'nin poetik grameri alışıldık günlük gramerden başka bir şeydir.[10]

Eğer burada "Kuzey ve Güney alanları"ndan söz ediliyorsa, o zaman, tamamen şairin perspektifinden bakıldıkta, "Kuzey" evvela sadece Almanya ve "Güney bölgesi" ise İtalya demek olduğunu göz önünde bulundurmak lazımdır. Bir ceviz kabuğunda olduğu gibi Goethe, burada muazzam mecazla kendi zihnî varlığını ve İslamî Doğu ile temas marifetiyle zihnen evrensele açılışını ortaya koyar. İşte şimdi bu, diğer taraftan yüksek seviyede şairin tipik "Batılı" özelliğidir. Böyle bakıldıkta Doğu ve Batı evrensele yükselen kutuplardır. Fakat yükselmek değişim demektir. Goethe sulh bildiren "Doğu Allah'ındır" tılsımını yarattığı zamanlarda bu, onun varlık cevherine yeni bir boyut açmıştı. Şairin şahsî mezhebi olarak alındığında bu tılsım, Goethe'nin o dönemde bütün acılarına, evet umutsuzluklarına rağmen şaşırtıcı bir tarzda yeni huzur bulduğunu ifade eder; *Cennet Kitabı* dâhil bütün *Doğu Batı Divanı*'nda Allah'ta barış ve huzur bir hedef olarak onun tasavvuruydu.

Peygamber Hz. Muhammed'in perspektifinden bakılacak olursa, Goethe'nin "Ataerkillerin havasını teneffüs etmek üzere" *Hicret* ettiği yeryüzünün bazı bölümleri bittabi onun için Şark değildi, bilakis bunlar Batı'daydı; aşağı yukarı *Eski Âhit*'teki Arz-ı Mev'ûd gibi. Böylece Goethe'nin dörtlüğüne esas teşkil eden

---

[10] Sadece bir şairin başarabildiği böylesine bir lisan mucizesi, mütercimleri büyük, neredeyse aşılamayan zorluklarla karşı karşıya getirir; tıpkı iki Arapça tercümede görülebileceği gibi. Abdulcafer Mekkawi, anropomorfizme düşme konusunda ayartılmaktan kurtulamamıştır. Gerçi tercüme edildikte söz konusu yer onda şöyledir: "Kuzeyde dünya/Ve güneyde dünya/Huzur içindedir/Onun elleri arasında." (Burada el iki anlamdadır) (Abdelghafar Mekkawi: *En-Nur wa al-Farâsha,* Kairo 1979, s. 48 und 89; sonra da *Goethe und die arabische Welt'in* Arapça tercümesinde, Kuweit 1995, s. 238.) Goethe'nin *Divan*'ının tamamını Arapçaya tercüme eden Abderrahman Bedawi, daha şanslı bir çözüm bulmuştur: "Kuzey ve Güney onun sulh içinde ellerinin himayesini arıyorlar." (Yine iki anlamda el). (Abderrahman Bedawi, *Goethe: Ad-Diwân ash-sharqi lil-Mu'allif al-Gharbi,* Kairo 1980) Bedawi tarafından bulunan çözüm, "himaye arama" anlamında şanslıdır; aynı zamanda Arapça "Zuflucht im Schatten suchen" (gölgeye iltica etme, gölgeye sığınmaya gayret etme) anlamına gelmektedir. (Yazarın notu)

Kur'an âyetine geliyoruz. İslam'ın ana prensiplerinden birisi, daha önce zikredildiği üzere, *tevhid*'dir; *tevhid*, görüntülerin kesretinde Allah'ın birliğini aramak demektir. Peygamber, dünyadaki bütün müminlerin ibadet etmek için müşterek olarak yöneldiği bir *kıble* düşünüyordu. Evvela bu kıble Kudüs'teki Beytül-Kudus'tü, bir vahiyden sonra, Hz. İbrahim tarafından Mekke'de kurulan Kâbe oldu. Peygamberin etrafındakilerden bazıları kıblenin değiştirilmesini bahis mevzuu ettiklerinde, Hz. Peygamber'e 2. Sure'deki bu âyet nazil oldu; burada birinin Müslüman olup olmadığına muayyen dinî akideleri şeklî olarak yerine getirip getirmediğine bakılarak değil, bilakis Allah'ın iradesini yerine getirdiğine bakılarak karar veriliyor. Bu anlamda İslam öncesi patriarkal Hz. İbrahim bir Müslüman olarak yüceltilir. Goethe bu âyetleri bilhassa sevmiş ve daha 22 yaşında genç bir delikanlıyken Frankfurtlu profesör Megerlin'in *Kur'an* tercümesinden bazı parçaları not etmişti:

> 177. İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.

Aynı şekilde Goethe'nin dörtlüğüne esas teşkil etmiş olan *Fundgruben des Orients*'te motto olarak verilen 142. âyet de eksiksiz olarak şöyledir:

> Bir takım kendini bilmez insanlar, "Onları (Müslümanları) yönelmekte oldukları kıbleden çeviren nedir?" diyecekler. De ki: "Doğu da, Batı da Allah'ındır. Allah dilediği kimseyi doğru yola iletir."

Acaba gerçekten Goethe'nin içinde de "Kuzey ve Güney alanları" da "huzur içinde" miydi? Burada onun hayatı için daha az karakteristik olmayan derin kırılmaları anmadan, Goethe'nin uzvî gelişiminden söz edilmektedir. Heykeltıraş C. D. Rauch'a 21 Ekim 1827 tarihinde kaleme aldığı bir mektubunda Goethe, iç huzura ulaşmanın kendisine neye mal olduğuna dair fikir beyan etmektedir:

> Uzun bir hayatta ben de, pek parlak durumlardan bir dizi şanssız durumların geliştiği vakalarla karşılaşmışımdır; hatta öylesine acımasız anlar olmuştur ki hayatın kısalığında bunu ben, dayanılmaz acıyı haddinden fazla uzun hissetmemek için en yüksek iyilik ve hayır telakki etmek isterim.

Benim önümden nice ıstırap çekenler gelip geçti, ancak bana bir dizi acı ve neşeye dayanma gücü verildi; bunlardan bir tanesi bile ölümcül olabilirdi.

Bu neviden durumlarda –ki her defasında arta kalan iş olur-, tekrar heyecan verici bir şey yaratmaktan ve bir savaşa bulaştırılmış birisi gibi zararı faydaya dönüştürmeye devam etmekten başka geriye bir şey kalmaz.

İşte bugüne kadar böylece etkili oldum; insanı kendinin üstüne yükseltecek en büyük mutluluk buradadır. Burada, beni saat be saat kendime aidiyetim mevzuunda yüreklendiren ve zorlayan pek çok mutedil şey işe karışmıştır. Eğer ben, kaderin hileleri olarak adlandırılana karşı muvazenede kalmak için kendime başka hiçbir araç bulamıyorsam, o zaman hiç şüphesiz yaratılışı icabı asil ve serbest olarak yaratıcı meşguliyet mukadderatı haline gelmiş herkese, umulmadık engelin iğrençlik uyandıran bu hissi, taze, yaratıcı bir güç ile ortadan kaldırmak yararlı ve şifalı gelecektir. Bu hususta kendini yenilemeye gayret etmek insana vergidir.

Onun sanatkâr kariyeri de kırılmalar olmaksızın geçmemiştir. Strassburg'ta "kuzey"(=alman)'li Goethe gotik Strassburg tarzı Münster'i idrak eder. Assisi'de "klasik" (=güneyli) Goethe sadece Minerva mabedini algılar. Gençliğiyle olgunluk dönemi arasındaki mesafeyi Goethe'nin ne kadar kuvvetli hissettiğini, 1797 yılında *Faust*'a yazdığı *ithaf* olabildiğince çarpıcı bir şekilde açıklamaktadır. Bu ithaf, onun mesafeyi yalnız derin sarsıntılar ve krizlerle aştığını göstermektedir. Böylece bu şairde "Kuzey ve Güney bölgeleri" asla sulh içinde yan yana "huzur ve sükûn içerisinde değildirler". *Divan* dönemine kadar her ikisi karşılıklı olarak birbirini dışlıyorlardı. "Klasik buhran" Kuzey'in mahkûmiyetine götürüyordu. İlk defa Goethe İslamî Şark'ı keşfettikten sonra bu çatışma sükûnet bulmuştur. Hiç beklenmedik bir şekilde bu zıtlıklar uyumlu bir ilişkiye dönüşmüştür: Goethe, Kuzey ve Güney'e has sanatı aynı ölçüde takdir etmeyi biliyordu. Şair, derece derece yükselme ve polarite (iki kutupluluk) kanununa göre değişiyordu ki o, *Farbenlehre* (*Renkler Teorisi*) başlıklı eserine çalışırken bu kanunun farkına varmıştır. O yüzden tılsımlardaki güzel yazıların etrafındaki "bulutları", Goethe'nin değişiminin ve basamak basamak yükselmesinin sembolü olarak anlamalıyız.

Şark nokta-i nazarından Kuzey ve Güney, Goethe için yönlerin kültür ve sembolik bakımdan anlamı nazar-ı dikkate alındığında, birlikte Batı'yı teşkil ederler. Fakat Batı içindeki ihtilaf, görüş alanını doğuya doğru genişletmek suretiyle yatıştırılacaktır. Goethe evvela İtalya tecrübesi sayesinde Kuzey ve Güney'de birbiriyle kardeş ve akraba Avrupa kültürlerini fark etmiştir; bunlar birçok noktada ortak bir mirastan beslenmektedirler. Fakat yıllar sonra o, hayret verici bir tarzda kendisinin çocukluğundan beri *Eski Ahit*'ten tanıdığı şahsiyetlere İslam Şark'ında rastlamıştır; bunlar Hz. İbrahim, Hz. Yusuf ve kardeşleri, Hz. Musa gibilerdir. O, Peygamber Hz. Muhammed'in şahsında Allah'ın birliğine inanan bir müttefikini bulur ve İslam kültür çevresinde Avrupa aydınlanmasının

köklerini keşfeder. Fars şairi Hafız'da da "ikiz kardeşini" fark eder yahut onda bir seferinde başka bir Horas'ı, başka bir seferinde de ikinci bir Voltaire'yi görür. Bu meseleler Goethe için zahiren eşit haklara sahip dört yönün zikredilmesinden öte, çok boyutlu düşüncelerdir.

Gerçi Alman romantizminin bazı ifratlarına karşı duyduğu antipati onu kimi zaman şu neviden intibalar uyandıran sıkıntılarını ifade etmeye sevk etmiştir; sanki o, tek taraflı olarak klasik Güney taraftarı imiş ve bundan dolayı romantik Kuzey'e tavır almak istiyormuş. Fakat tüm yaşlılık dönemi eserleri dar anlamda klasik form fikrinden oldukça uzaklaşmıştır: *Faust, Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları* ve aynı şekilde *Divan*, bunlardan sadece en önemlileridir.[11] *Kur'an*'ı çok iyi bilen Hafız'ın şiiriyle tanışması suretiyle İslam Şark'ını keşfi, hayatının sonuna kadar sanatkâr olarak Goethe üzerinde müessir olmaya devam etmiştir. O bakımdan *Kur'an*'dan etkilenerek kaleme aldığı dörtlük gerçekten sanatkârane yaratıcılığının dönüm noktasını teşkil etmiştir. Vecizenin formüle edilmesi sırasında şimşek hızıyla farkına varmıştır ki, Şark ile karşılaşması dolayısıyla nihai çözüme ulaşmayan Batı ile alakalı temel gerilimler yatışıvermiştir. Bizzat kendi temel varlığının tekâmülü ve genişlemesini borçlu olduğu üstadı Hafız'a meftun olarak yönelmesi işte bu sebeptendir. Asıl varlığını evrensel boyutlara varacak şekilde genişletmek, Goethe'nin daha sonraları yaşlılık eseri *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları*(İkinci Kitap, Yedinci Bölüm)'nda "Dünyaya bağlılık" kavramını ihdas etmesine sebep olmuştur. Roman kahramanının baba tarafından dostu Abbé, içerisinde ideali olarak yücelttiği Wilhelm'in bir mektubuna istinat eder: *"Dindarlığa dayanan ailevi bir durum, nizam ve çalışkanlıkla canlandırılmış ve muhafaza edilmiş, öyle sıkı da değil, laçka da, kabiliyet ve güçlerine yönelik mükellefiyetlerinin en mutlu ilişkisi içerisinde."* Abbé bunu "aileye bağlılık" olarak vasıflandırır ve şöyle mukabele eder:

> Aileye bağlılığın meth ü senasında bulunmaktan kendimizi alamayız. Fertlerin emniyeti ona dayanmaktadır, istikrar ve itibar da gene sonunda ona dayanır; ama bir zaman gelir ki artık o da yetmez olur. Dünyaya bağlılık mefhumunu kavramak mecburiyetini duyarız. Namuskâr ve insan-sever duygu ve fikirlerimizi pratik temaslarla genişleterek yalnız yakınlarımızı değil, fakat bütün insanlığı da aynı zamanda birlikte yükseltmeye çalışırız.

Evrensele açılım tecrübesi Goethe'yi, böyle bir çağrıyla etrafındaki insan-

---

[11] Krş.. Hans Joachim Schrimpf: *Goethes Begriff der Weltliteratur*, Stuttgart 1968, s. 21: "Goethe'nin edebî ufku hiçbir şekilde romantik değildi. Eğer o klasik sanat anlayışının ötesine geçiyorsa, o zaman tamamen başka bir anlamda bunu yapıyor. Dünya ve onun içindeki nesnelere daha kararlı bir biçimde yönelme anlamına geliyor; dahi-şahsi ve irrasyonel-kolektif sanat anlayışından uzaklaşma demektir bu." (Yazarın notu)

lara yönelmesi konusunda cesaretlendirmiştir. Bu çağrı, sulh içerisinde (burada tamamen siyasi olarak sulh kastedilmektedir) Allah ve aklın hükümran olduğu evrensele açılmak yönündedir. *Doğu Batı Divanı*'nın da nihai anlamı burada yatmıyor mu? Tılsımın ilk iki mısraını *Kur'an* âyeti ve "Peygamberin hadîsi" olarak aldığımızda, burada tılsım vasıtasıyla Batı, "Peygamberin sözünü" "layık olduğu veçhile" takdir etmiş olmayacak mıdır? Aynı zamanda bu İslam Şark'ına, *Kur'an*'ın ikinci suresinin 256'ncı âyetinde bahsedilen tolerans teklifini hatırlayarak, Batı ile önyargısız ve bilinçli bir zihnî diyalog kurmak için yapılmış bir ikazdı. "Dinde zorlama yoktur" âyeti bir toleransı ifade eder ki bu tolerans kayıtsızlığa yahut dezavantaj hissine değil, bilakis söz konusu mısrada ifade edilen kesinliğe dayanmaktadır: *"Bundan böyle açıkça hak ve batıl ayrıldı."* Goethe, Peygamber Hz. Muhammed'in izini takip ederek, "Doğu Allah'ındır" tılsımıyla "tevhid" inancını tebliğ etmekle yeni nesillere, Şark ve Garp'taki insanlara sırat-ı mustakîmi (doğru yolu, hak yolu), daha doğrusu mes'uliyet yüklenilen davranış yolunu işaret etmektedir. Bu mısralarda Goethe'nin İslam ile fikrî meşguliyetinin hülasası bulunmaktadır.

Sonsöz

Peter -Anton von Arnim

Alman İslam anlayışının öncü figürü olarak Goethe?

Büyük bir zekâ ile temas edince ruhumuz bizzat kendini keşfeder.
İlk defa Goethe'nin hayâl gücünün sonsuzluğunu anlayınca,
kendi sınırlarımın farkına vardım.

Muhammad Iqbal:
Stray Reflections (191 0)[1]

GOETHE'nin etraflı bir şekilde İslam'ın düşünce dünyasıyla meşguliyeti bizi, bugün her zamankinden çok daha aktüel olan iki problem alanına götürür. Bunlardan birisi Almanların üç milyonun üzerinde vatandaşla olan ilişkisine mütealliktir; Alman dinî geleneğinden ayrılmakla beraber –ki bunlar esrarengiz şekilde Goethe'nin şahsına alaka duyarlar-, Almanlar onları "Yabancılar" yahut "Yabancı" olarak algılar ve onlara öyle muamele ederler. İkincisi Müslümanların tüm dünyada kendi dinleri, iktidar sahipleri ve İslam dini adına siyasi güç kullanan yahut böyle bir siyasi güç kullanmaya hak iddia eden din adamlarıyla olan ilişkilerine mütealliktir.

Goethe'nin en önemli eserlerinden biri olan *Doğu Batı Divanı* çalışmaları esnasında ayrıntılı olarak İslam ile meşgul olduğunu, evet, hatta açıktan açığa ona inandığını göz önünde bulunduran, sonra yine şairin gençlik döneminde liyakat ve meziyetini kabul ettiği, milyonlarca insanı *bir* Allah inancına döndüren Peygambere methiye olarak yazdığı *Hz. Muhammed'e Kaside* (*Mahomets Gesang*) başlıklı ilahîsini hatırlayan kimse, elbette Goethe'nin güya bize böylesine yabancı olan bir dine karşı takdire değer alakası hakkında daha yakın bilgiler edinmek isteyecektir. Fakat malum Goethe literatüründe İslam kavramı altında bir arama yapma fikri aklına gelen kimsenin durumu, karada balık tutmaya çalışan birinin halinden farksızdır. Goethe biyografilerinin ekserisinde *İslam* ve *Kur'an* kavramlarının her ikisine karşı âdeta şeytandan söz ediliyormuş gibi itinalı davranılma-

---

[1] In Muhammad Iqbal: *Persischer Psalter.* Übersetzt von Annemarie Schimmel. Köln 1968, s. 35

lıdır. Elbette, Goethe'nin eserlerinde Yahudi ve İslam monoteizminin bıraktığı açık izleri vicdanlı ve itinalı biçimde incelemiş olan bazı namuslu araştırmacılar mevcuttur –misal olarak Konrad Burdach'ın *Faust und Moses* (*Faust ve Hz. Musa*) (1912) yahut Ernst Beuder'in şerhli Goethe *Divan*'ı (1943) verilebilir-. Bilhassa Bismarck'ın Alman İmparatorluğunu kurmasından beri Alman edebiyat biliminde hâkim temayül, Goethe'nin Alman millî şairi olarak desteklenmesi yönündeydi. Dahası Goethe, "Alman varlığı" yahut her ne demekse "Faustian" varlığının aydınlatıcı habercisi olarak lanse ediliyordu. "Sâmilere ait" Şark, atlanıyordu; her halükârda "âri ırktan olan" lar, şairleri Hafız ile zikrediliyorlardı. Genel Alman okuyucusu nezdinde *Divan*'ıyla Goethe de farklı bir kabul görmüyordu. Bunun için şu kıyas pek manidar olsa gerek: Friedrich von Bodenstedt(1819-1892)'in Wilhelm Almanyasında bir Şark modası rüzgârı estiren *Die Lieder des Mirza Schaffy (Mirza Şafi'nin Şiirleri)* başlığıyla neşrettiği eseri, yazarın ölümüne kadar 143 baskı yapmıştı; oysa Goethe'nin *Divan*'ının birinci baskısından 20. Yüzyılın başına kadar hâlâ depoda mevcutları bulunuyordu.

İmdi umulurdu ki, Katharina Mommsen'ın 1988 yılında *Goethe und die arabische Welt* (*Goethe ve Arap Dünyası*) başlığıyla yayımlanan mufassal araştırmaları, Goethe'nin "Şark'a has bakışı" hakkında Alman araştırmacıların Cermen merkezli körlüğüne zorunlu olarak bir nihâyet versin. Ancak hiç alakası yok! Gerçi şimdi ne de olsa Goethe'nin şiirlerinin ve özellikle *Divan*'ının ilmî baskılarında onun Şark hakkındaki tetkikleri nazar-ı itibara alınmaktadır. Ancak Goethe temasıyla fevkalade dolu olan kitapçı raflarına göz atıldığında anlaşılacaktır ki, bugün dahi Goethe'nin hayatı ve eserlerini genel olarak tanıtan çalışmalarda, ister ilmî ister popüler olsun, hâlâ pek değişiklik yoktur.

Curt Hohoff (*Goethe — Dichtung und Leben,*) [*Goethe —Şiir ve Hayat*], *Divan*'la alakalı olarak İslam kıyafetinde Goethe eski klişesini yeniden ısıtmaktadır. Ernst Beutler buna çok önceden itiraz etmişti. Ne Peter Matussek (*Goethe zur Einführung*) ne de İrmgard Wagner (*Goethe – Zugang zum Werk*)'da İslam yahut *Kur'an* zikredilmektedir. Karlheinz Schulz'un (*Goethe, eine Biographie in 16 Kapiteln*)'nde *Divan*'la ilgili olarak sadece "Farsî", "egzotik" ve "Şark dalgası" gibi anahtar kelimeler geçiyor; buna karşılık Goethe'nin ısrarlı bir tarzda sevgili Almanları Şark'ın tefekkür dünyasına yaklaştırmak istediği *Notlar ve Tetkikler* başlıklı "âlimane açıklamalar" tümden atlanmış. Karl Otto Conrady, iki ciltlik Goethe biyografisinin birinci cildinde şairin yoğun *Kur'an* araştırmalarını hiç kaale almamakta ve *Mahomets Gesang*(*Hz. Muhammed Kasidesi*)'ın sadece başlığını zikretmektedir. İkinci cildinde nihâyet "Goethe'nin Yahudi ve Muhammedîlerin dinine ilgi duyduğuna" atıfta bulunmakta, fakat şunu vurgulamak mecburiyetini hissetmektedir: *"Tek taraflı olarak Divan'ı belirleyen ne İslam dini ne de Hıristiyanlıktır, bilakis müşahede ve tercih hürriyetinden mülhem doğu-batıya has Allah inancıdır."*

Her ne ise.

Goethe'nin erken dönemlerinde Herder'le olan dostluğu müvacehesinde, genellikle Stassburger Münster Katedrali ve Ossian zikredilmektedir. Demek oluyor ki, eski Alman (gotik) sanatı ve kuzeye has edebiyat hayranlığından söz edilmektedir. Onların müşterek *İncil* ve *Kur'an* okumaları zikredilmiyor, sükût ile geçiştiriliyor. Bu çarpık duruma en bariz misal, Goethe biyografisi olarak şimdilerde en çok yaygın olan Peter Boerner'in Rowohlt Yayınevi'nden çıkan monografisi gösterilebilir. *Doğu Batı Divanı* orada utanılacak bir şeymiş gibi zikredilmektedir; içerisinde tetkik edilen konulardan birisi "batılı ve doğulu dinmiş." İslam'dan bahsetmek ayıpmış gibi! "Doğulu din", varsın öyle olsun. Fakat o zaman "batılı bir din" lafzı altında ne anlamak lazım gelir? Ne Cermenlerin Walhalla [Tanrı Odin'in ölen kahramanların ruhlarını kabul ettiği sarayı (İskandinav mitolojisi)]'daki putperest dünyası –ki Goethe bundan hiç hazzetmezdi- ne de Greklerin Olemp'inden söz edilmektedir imalı bir şekilde *Doğu Batı Divanı*'nda. "Batılı din" ile Hıristiyanlık kastediliyorsa, o zaman Hz. İsa'nın bir Doğu ülkesi olan Filistinli bir Yahudi olduğu hatırlanmalıdır. Maamafih Goethe bu gerçeği hiçbir zaman gözden uzak tutmamış ve *Divan*'ında ve onun *Notlar ve Tetkikler* bölümünde açıkça ifade etmiştir ki o, *İncil*'de vahyedilen her iki dini, Yahudilik ve Hıristiyanlığı ve aynı şekilde *Kur'an*'da bildirilen İslam'ı gâyet tabii olarak Şark dünyasına ait addetmektedir. "Hıristiyan Batı"dan bahsetmek ona çok uzaktı. Hayır, Batılı bir din tasavvurunun *Divan*'da Doğulu bir din tasavvuruna tekabül ettiği meselesi, yanlıştı; her ne kadar Goethe *Doğu Batı Divanı*'ndaki toplu şiirlerini böyle adlandırsa da. Bu başlığın tam anlamı, şairin eserine ilave ettiği Arapça varyasyonundan anlaşılmaktadır: *"Ed-Divân eş-Şarkî lil Müellif al-Garbî"* tamı tamına şu demek oluyor: *"Batılı müellifin Şark Divanı"*. Goethe'nin kendine meydan okunduğunu hissettiği bir *Divan*'ın söz konusu Şarklı müellifine, yani Hafız'a bizzat kendi toplu şiirleri marifetiyle cevap vermesi, Boerner tarafından sadece bir yan cümleyle zikredilmektedir. Buna karşılık o, olabildiğince uzun ve geniş bir şekilde Rogier van der Weyden'in mihrap tablosuyla alakalı Goethe'nin teyit edilmemiş bir şerhini zikretmek suretiyle şöyle bir intiba uyandırmaya çalışır: Güya Goethe, o zamanlar "yeni ve ebedî gençliği" aşağı yukarı "Hızır'ın âb-ı hayat"ından değil, bilakis o zamanlar romantikler nezdinde pek revaçta olan eski Alman ressamlarının resimlerinden aldığı ilhamla yaratmış. Her ne kadar *Divan*'ın girizgâh şiiri Hicret başlığıyla bunun tam aksini ortaya koyuyorsa da.

İmdi Alman dilinde Goethe'yle ilgili edebiyatta İslam konusunun tuhaf bir şekilde tabulaştırılmasına bu kadar dikkat etmeye gerek yokmuş ve bu durum Goethe uzmanlarına ve muhiplerine bırakılmalıymış. Bununla meşgul olmak, ardında menzili daha büyük problemler barındırırdı: Mesela, demin yukarıda ima edilen, sıradan Almanları, kendi vatandaşları arasında bulunan ve tanımadıkları bir dine mensup olan o insanlarla olan o kaygılı mesafeyi. Aslında kendileri öyle

pek inanmış Hıristiyanlar olduklarından değil. Görünen o ki reform hareketleri sürecinde Katolikler ve Protestanlar arasında bir bölünme vardı ve müteakip yıllardaki din savaşları Almanlarda öylesine güçlü bir travma yaratmıştı ki, bu din müntesiplerine, yani kendilerine yabancı görünen bir dine karşı güvensizlik duyuyorlardı. Romantizm döneminde –ki bu Almanlarda millî şuurun uyandığı dönemdir- Almanlık ve Hıristiyanlık aynileştirilmeye başlanmıştır; evet, bazı Almanlar, Katolik kilisesinin halkı mutlu edici bir inançta birleştirdiği bir Ortaçağ'ı özlüyorlardı. Bu, Goethe'nin, ruhunun en derinlerinden nefret ettiği bir temayüldü. Birçok Alman Yahudi, bunlardan bir ikisini zikretmek gerekirse Rahel Varnhagen yahut Michael Bernays, bu yüzden Goethe'de bir kurtarıcı görüyorlardı; kimi kez onun zamanın Yahudiliğe has eşit haklar verme gayretlerine karşı sert ve kendisinin itiraf ettiği üzere biraz vurdumduymaz olmasına rağmen. Zira eserleriyle, bilhassa *Divan*'ıyla o, Hıristiyan kilisesinin dünyanın kötülüklerinden kurtarma monopolüne karşı kararlı olarak muhalefet etmiş ve ülkesinin vatandaşlarından düşünce samimiyeti talep etmişti. Eğer onun talebi kabul görseydi, bu düşünce samimiyeti Alman zemininde başka dinlere hür olarak inkişaf etme ve kendini savunmaları için gerekli serbest alanı yaratmış olacaktı.

Gershom Scholem, 1966 yılında "Yahudiler ve Almanlar" başlıklı tebliğinde 19. Yüzyılda Almanya'da yaşayan Yahudiler hakkında şöyle dedi:

> "Çok az Alman [...] gerçek hümanizm tarafsızlığına maliktiler [... ve] Yahudi'de onun vazgeçtiğini değil, verdiğini gördüler."

Bugün, yirmi birinci yüzyılda, Almanya'da üç milyonun üstünde Müslüman yaşamaktadır; bunların ekserisi Türk'tür. Bugünkü Almanlar arasında ne kadarı, Türk komşularının neden vazgeçtiklerini değil, ne verdiklerini görmeğe hazırlar? En geçerli çözüm olarak her yerde şu duyulmaktadır: "Elbette onlar intibak etmelidirler!" Zira ifade edildiği üzere, bu ülkede evvela İslam ile alakalı her şeyde bilinçaltında bir korku hâkimdir. Tabii bunu, medyanın körüklediği dünya çapındaki "İslam düşmanlığı" da teşvik etmiştir; ancak elbette yegâne sebep bu değildir. Şimdi Goethe'den ne kadar uzaklaştığımız göz önüne getirilmelidir. Bir grup Başkırt Müslüman'ın Weimar'da toplu halde namaz kılmaları esnasında orada hazır bulunma fırsatı eline geçtiğinde o, bunu Allah'ın bir lütf-u keremi olarak görmüştür. Bugün Alman televizyon muhabirleri, seyircilerini İslam'ın büyüyen gücünün tehlikesi ile alakalı ikaz etmek istediklerinde, ibadet eden Müslümanları görüntü olarak kullanmak suretiyle karalıyorlar.

Nasıl ki kolektif bir şuuraltının, en aydınlık ferdî akla karşı üstünlüğünü sürdürebildiği, daha doğrusu kendini aydınlanmacı Alman olarak lanse edenler arasında bile İslam karşısında tabir-i caizse nasıl bir histerik korkunun hâkim olduğu, Alman Yayıncılar Birliği Annemarie Schimmel'e barış ödülü verdiğin-

de açıkça kendini göstermiştir. Daha ödül verilmeden aylar önce buna karşı bir protesto fırtınası başlamış ve sanki mevzu Hıristiyan Batı'nın çöküşüne engel olmakmış gibi, gazete makaleleri ve okuyucu mektupları günden güne kademe kademe artmıştır. Tabii burada söz konusu aksiyonda kalem oynatan aktörler hiçbir şekilde *İncil*'e bağlı Hıristiyanlar partisinin taraftarları değillerdi. İlk etapta bunlar liberalinden solcusuna kadar kendilerini tamamıyla bir tolerans geleneği çizgisine karşı mükellef ve mesul hisseden kimselerdi; burada söz konusu edilen, Wolfram von Eschenbach, Lessing, Herder, Rückert, Bettina von Arnim gibi isimlerin temsil ettiği bir tolerans çizgisidir. Daha açık bir ifadeyle bunlar, Goethe'den önce ve sonra özel bir tarzda İslam karşısında anlayışlı bir davranış tarzı için kendilerini ortaya koyan Alman yazarlar adına hareket ediyorlardı.

Niçin Annemarie Schimmel'ı öfkelerinin objesi olarak seçmiştiler? Şüphesiz o, Salman Rushdie'nin *Şeytanın Âyetleri* kitabıyla ilgili yanlış anlamaya müsait bir açıklama yapmıştı; bu açıklamayı bir kez Müslümanlar arasında yaşamış herkes anlayabilir. Kendini beğenmiş kritikçilerinin iddia ettiği gibi, Salman Rushdie'ye karşı nefret uyandıran ölüm fetvasına rıza göstermek kastedilmemişti bununla. Protesto edenlerin meselesi insan haklarını müdafaa etmek olsaydı, o zaman çok daha âcil bir meselede de onların iştiraki beklenirdi. Zira o aylarda Sudan'daki İslamî terör rejiminden ülkelerine kaçan yedi Müslüman mülteci, Frankfurt havaalanında yakalanmıştı. Bunlar Almanya'dan iltica talep etmişlerdi. İşte bu mültecileri sınır dışı etmeye karşı korumak için onlar tarafından hiçbir itiraz yükselmedi. Unutulmamalıdır ki burada sadece yanlış anlamaya müsait bir ifade söz konusu değildir. Burada mesele, bizzat kendi rejimine, bir gece aksiyonuyla yasal olarak garanti edilen iltica hakkını de facto kaldırma yetkisi vermek ve siyasi olarak takibe uğrayanları eziyetçilerine teslim etmekti. Oysa başarılı bir araştırmacıya karşı keyfî bir dava yürütülüyordu; ancak, insan haklarına aykırı bu durum karşısında sessiz kalındı. Böylece Almanya'da iltica hakkının içi boşaltılmak suretiyle insan haklarına ters hareket edilmiş oluyordu. Kriterler nasıl da tersyüz ediliyordu!

Esasında Annemarie Schimmel'ın bir yazar olarak hizmetleri nazar-ı itibara alınacak olursa, o zaman ona karşı yöneltilen saldırıların rasyonel bir açıklamasının olmadığı açıkça görülecektir. Zira Alman dilinin konuşulduğu alanda hiç kimse onun kadar Doğu ve Batı kültürleri arasında aracılık yapmamıştır. Bu, sadece onun Doğu dilleri hakkındaki mufassal bilgisine borçlu olunduğundan değil, bilakis onun lisan kudreti, Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca'dan yaptığı tercümeler, örnek olarak aldığı Friedrich Rückert'i hatırlatmaktadır.[2] Bu arada 20. Yüzyılın en büyük Müslüman şair-filozofu Muhammed İkbal hakkındaki bilgileri ona borçluyuz. İkbal, esaslı bir şekilde Goethe, Hegel, Marx ve Nietzsc-

2 Ayrıca o, Friedrich Rückert'in eserlerinden harikulâde bir seçme baskı neşretmiştir Insel Yayınevi'nden. (it 1022)

he'yi tetkik etmiş bir filozoftur. Fakat Annemarie Schimmel -ki asıl belirleyici ve önemli olan da budur-, gürültülü kritikçilerine kıyasla insan haklarının evrenselliği kavramının derin anlamına daha bir mükellefiyetle bağlıdır. Zira o, tamamıyla Goethe'nin anladığı anlamda "gelişmeler ve tarihî vakalar hakkındaki malumat-ı hakikiyi kavramayı" talep ediyor; bu anlayış insan hakları ihlallerini hiç tenkit etmeden bağışlamakla aynı tutulamaz. Burada bahis mevzuu olan, insan haklarının evrenselliğinin kabulü yahut reddi değil, bilakis bu konuda nasıl en başarılı bir şekilde icra-yı faaliyette bulunulabilir meselesidir. İran'dan gelen haberlere bakılacak olursa, orada muhalefet, dinin siyasi güç olarak suiistimal edilmesine karşı direnç maksadıyla Annemarie Schimmel'ın eserlerinden manevî gıda almaktadır.

Tabii onun tenkitçilerine, Hıristiyan-Alman şovenizminden dolayı böyle hareket ettikleri şeklinde bir ithamda bulunulamaz. Bazı iştirakçilerin soyu bunun aksini ortaya koymaktadır. Maamafih aydınlanmacı bir şovenizm de var. Bunu en iyi Voltaire ve Diderot arasındaki fark izah etmektedir. Voltaire, aydınlanmacı bir Fransız olarak kendi pozisyonunun üstünlüğünden öylesine emindir ki, bu pozisyonu tüm insanlığı yargılamak üzere bir ölçü olarak kullanıverir. Öyle ki o, mevzu Katolik kilisenin fanatizmine saldırmak olunca, *Muhammed Dramı*'nda bütün dünyadaki Müslümanların dinî hislerini yaralamaktan çekinmemiş, hedefine ulaşmak için pervasız bir şekilde fikirlerine İslam kılıfı geçirebileceğine inanmıştır. Mevzu din olunca onun başka düşüncelere sahip olanlara karşı gösterdiği pek övülen toleransı son buluyordu. O, kendi zamanındaki Yahudilikte irticaın manifestosundan başka bir şey görmüyordu. Diderot ise saldırılarını o zamanlar Fransız toplumunda hâkim olan ön yargılara ve uygunsuzluklara yöneltmişti; ancak aydınlanmacı bir Parislinin tek taraflı bakış açısından değil, bilakis diyalektik bir tarzda. *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* (*Bougainvilles Seyahatine Zeyl*) başlıklı eserinde o, Bougainvillea'nın gemi papazı yardımcısıyla kilisenin peşin hükümlü ahlâk talimatları hakkında yaptığı bir sohbette, kararı Tahiti Adası'nın sakinlerine bırakır. Demek oluyor ki Diderot, söz konusu adanın sakinlerine sözü verir; Fransa Kralının emriyle bu adaya seyahat eden araştırmacı seyyahlar Bougainvilles'e sömürgeci bir bakış atmışlardı. Diderot, çoğu zaman itham edildiği üzere, "asil vahşileri" cesaretlendirmek istediğinden dolayı yabancı bir halkın nokta-i nazarını tercih etmiyordu; daha çok onun meselesi kendi kritiği marifetiyle Avrupalıların münferit önyargılarını ve Avrupa merkezli kültür anlayışını rezil etmekti. Böylece kendi perspektifi ona, neredeyse görülmeyen şeyleri gören bir öngörü ve basiretle sömürgeciliğin yıkıcı tehlikeleri konusunda insanları ikaz etme imkânını sağlıyordu. Şu var ki Avrupalılar böyle bir sömürgecilikle dünyanın bu bölgesini belâlara duçar etmiş olmalılar. Bununla beraber o, Güney adalarının kültürü hakkında mufassal bir bilgiye sahip değildi. O yüzden onun Tahitianlar'ı tasviri az ya da çok hayalî kalmaktadır. Voltaire'in hareket tarzına

kıyasla onunkinin üstünlüğü şuradadır: o, halklar arasındaki ilişkilerle alakalı bir maksim (düstur) kullanıyordu ki Goethe bunu daha sonraları beşerî münasebetler için şöyle formüle etmişti:

> "Fakat [Kendimizi tanımamız için] en faydalı şey yanımızdaki insanlardır; onların avantajı şudur ki bizi kendi nokta-i nazarlarından bakarak dünyayla karşılaştırırlar ve o yüzden bizden, bizzat bizim elde edebileceğimiz bilgiden fazla bilgi isterler."

İşte bu, yanımızdaki insanlara ve belki farklı kültürlere karşı saygı duymayı şart koşar.

Goethe, Şark'ın dünya görüşünü kendine mal etmeğe gayret ettiğinde, kendi döneminde gelişen şarkiyatçılık araştırmalarının neticelerinden faydalanabiliyordu. O kadar ki "Şark'a has bir göz" ile donanmış olarak, öfkelenmeksizin bakışını Almanya'daki bu üzücü durumlara çevirebiliyor ve elde ettiği ihtiyat ile, umutsuzluktan kendini kurtarabiliyordu. Maamafih onun bakışı, ki asıl önemli olan da budur, sömürgecilik arzularından arınmıştı. Sırf bu yüzden, 20. Yüzyılın başlarında memleketinin Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmesinin ıstırabını yaşayan Hint alt-kıtasının bir sakini, Müslüman şair-filozof Muhammed İkbal, *Doğu Batı Divanı*'nın Avrupalı şairiyle *Peyam-ı Maşrık* başlıklı eserinde, iki kültürün temsilcileri arasında tasavvur edilebilecek ısrarlı ve verimli bir diyalogu başarıyla yürütebiliyordu.

Eğer bu geleneği takip eden yazar Annemarie Schimmel'e "asil bir Müslüman"dan güzel nurlandırılmış bir tablo yaratmak şeklinde bir taksir izafe ediliyorsa, o zaman o, ölümünden bir buçuk yüzyıldan fazla zaman geçmesine rağmen Goethe'nin durumunun daha iyi olmadığı düşünerek teselli bulabilir – bu, ne derece teselli sayılırsa-. *Divan*'ın bitiş şiiri *İyi Geceler*'de şair, yurttaşlarına içten bir ricada bulunur:

> *"Şimdi, ey sevgili şiirlerim, böylece*
> *Bırakın kendinizi sinesine halkımın!"*

Bu rica neredeyse hiç yankı bulmadı; halkına İslam'ın zihnî dünyası hakkında daha objektif bir anlayış kazandırma gayreti, bugüne kadar, kaybolmuş bir sevgi gayreti olarak kalıvermiştir. Bununla beraber 2000 yılında hâlâ 22 Eylül tarihli *NZZ* gazetesinde Alman ve Arap şairlerin Yemen'de buluşması hakkında bir haber okunabiliyor; orada, "Goethe'nin romantik fikirlerin belirlediği Doğu ile sübjektif münasebetinin bir Doğu-Batı diyalogu için ne kadar işe yarayacağı" meselesi tartışılmıştır. Herhangi bir diyalog için ilk şart, insanın, ne hakkında hüküm vereceğini bilmesiyle alakalı değil midir? Romantik sübjektivizm? Goethe bundan daha çok, başka hiçbir şeyden nefret etmiyordu! Onun öncelerden

kaleme aldığı *Muhammed* trajedisi fragmanı ve sonraları *Divan*'ında İslam tefekkürünü hakîmane bir tarzda hazmetmesi, her türlü sübjektivizmden ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Goethe, sadece şaşırtıcı bir ölçüde sahip olduğu saf sezgi ve hissiyatına güvenmiyordu. Aksine o yoğun bir şekilde *Kur'an* ve ulaşabildiği Şark edebiyatıyla meşgul oluyordu. Goethe'nin içerisinde ilmî araştırmalarının meyvelerini anlaşılır bir şekilde okuyucularına ulaştırmaya gayret ettiği *Notlar ve Tetkikler* nazar-ı itibara alındığında, söz konusu iddianın saçmalığı büsbütün meydana çıkacaktır. Bu makalenin müellifinin Goethe'nin *Divan*'ını değil, bilakis Bodenstendt'in *Lieder des Mirza Schaffy* (*Mirza Schaffy'nin Şiirler*) başlıklı eserini göz önünde bulundurduğu zannedilecektir. Başkalarının kültürü hakkındaki malumat değilse bile, o zaman hiç olmazsa o kültüre duyulan merak, Almanya'da bir Doğu-Batı diyalogu için şarttır. Bu diyalog, aramızda üç milyondan fazla Müslüman olmasından dolayı âcil olarak şayan-ı tavsiyedir. Alman yabancılar kanunu, Almanya'da çifte vatandaşlık, Alman okullarında İslam dini dersi imkânı ve Alman toplumuna yabancıların uyumu meselesiyle alakalı tartışmalarda devamlı olarak, alışılmadık dinlerinden dolayı Türklerin topluma entegre olmadıkları argümanları ileri sürülmektedir. Benzer bir şekilde 19. Yüzyılda Almanlar Alman Yahudileri hakkında bu argümanları ileri sürüyorlardı. Riyakârca Türklerden uyum talep edilmekte ve bununla gerçek bir asimilasyon kastedilmektedir, daha doğrusu kendi kimliklerinden feragat ve fedakârlık etmeleri beklenmektedir.

Almanya'da Türk asıllı olarak dünyaya gelen insanlar aslında zor bir durumdadırlar: Onlar, kendi ülkelerinde tam Türk olarak kabul görmediklerini bilirler, ama diğer taraftan Almanya'da da tam Alman olarak kabul edilmezler. Böylece bilhassa genç bay ve bayan Türkler bölünmüş bir kimlik sancısı çekerler. Onlar Türk olarak kendilerini diğer Almanlardan pek farklı görmezler, bilakis her şeyden evvel Müslüman olarak görürler. Bununla birlikte onlar Alman tefekkür tarihinde İslam izlerini keşfedebilir, daha doğrusu Müslüman olarak Alman kültürüyle manevi bir diyalog kurabilir ve Alman kültürünün temsilcisi olabilirler. Böylece de onlara İslam ve Alman kimliklerini barıştırma imkânı verilmiş olurdu.

İmdi Alman tefekkür tarihi gerçekten bu neviden şahsiyetler sunmaktadır: Müslüman hükümdarla Arapça mektuplaşan ileri Ortaçağda Staufen Kralı II. Friedrich, Arap dünyasının ilminin ve Arap şiirinin ruhunun İtalya, Fransa ve Almanya'da yayılmasına katkıda bulunmuştur. Bu dönemde Wolfram von Eschenbach bir şair olarak öne çıkmış ve *Parsival* ve *Willehalm* başlıklı eserlerinde –o zamanda hiç duyulmadık bir tarzda- Hıristiyanlıkla İslam'ın muadilliğini tasvir etmiştir.

Aydınlanma ve Goethe dönemi için birçok isim zikredilebilir:

Mozart, "Saraydan Kız Kaçırma" adlı sahne eserinde bir Türk Sultanını toleransın numune-i imtisali olarak sahneye çıkarmaktadır. Vakıa o, bu sahne

eseriyle, Avusturya'nın azılı düşmanı Türkler üzerindeki zaferinin yüzüncü yılı kutlamaları münasebetiyle verilmiş bir sipariş iş icra ediyordu.

Lessing ki onun dinî dogmatizmi hedef almış tiyatro eserinde, sadece Yahudi Nathan değil, bilakis Sultan Selahaddin de tolerans prensibini tecessüm ettirmektedir (Kürdistan asıllı Filistin Hükümdarı, gerçek Selahaddin Eyyubî onun manevi babasıdır).

Lessing'in dostu Johann Jakob Reiske, Almanya'da ilmini İslam kültürü hayranlığıyla icra eden ilk oryantalist olarak ve -o zamana kadar alışılmadık bir şekilde- teoloji ve Hıristiyanlığa has niyetlerle, daha doğrusu art niyetle, Hıristiyan argümanlarla *Kur'an*'ın aksini kanıtlamaya çalışıyordu.

Johann Gottfried Herder, *Kur'an*'ı *İncil*'le müsavi bir vahiy kitabı olarak kabul ediyordu.

Friedrich Rückert, Alman dilinde kısmen en güzel *Kur'an* tercümesini yapmıştı. Ne yazık ki o bu tercümeyi tamamlamadı.

Son eseri *"Demonla Konuşmalar"*ı "İslam ruhuna" ithaf eden Bettina von Arnim, "Osmanlı Sultanları"nı müdafaa ediyordu. Hem de Sultan Abdülmecid Han'ın 1848 yılında Macar ayaklanmasının mağlubiyetle neticelenmesinden sonra Türkiye'ye sığınan Macar ihtilalcilere iltica hakkı tanıması olayı takdir ediliyordu. (Bu bağlamda Almanya'daki Nazi iktidarı esnasında Yahudiler de dâhil olmak üzere birçok Alman'a Türkiye'de sığınma hakkı verildiği hatırlanmalıdır!)

Fakat her şeyden önce ve ilk sırada burada Goethe zikredilmelidir. Arzu edilirdi ki Almanya'da yabancıların entegrasyonu hakkındaki birçok tartışmada –tartışmalar ki onlara, Türklerin Müslüman olarak gerçekten Alman olup olamayacakları sorusu hissedilmiştir arka planda– bir kere Türk asıllı bir Alman ayağa kalkıp, dar kafalı Almanların ifrat derecesinde dile getirdikleri Almanlıklarını şöylece yüzlerine vursun: Siz kendi klasiklerinizi tanımıyorsunuz! Sizin en büyük şairiniz birçok kez İslam'ı kabul ve ikrar etmiştir!

Almanya'da Alman okullarında İslam dini dersi verilmesi için mücadele eden Müslümanların bir temsilcisi, geçenlerde aleni olarak bir grup tartışması esnasında "bir Alman İslam'ından" bahsediyordu. Evvela bu ifade, "Alman varlığı" için fethedilecek yeni bir alan daha keşfettiğini düşünen sömürgecilik temayülünü tasavvuruyla birleştiren bir Alman için şok edici olmasa da şaşırtıcı gelebilir. Ne var ki bu ifade Alman olan bir Alman hayranından gelmiyor, bilakis Alman asıllı bir Arap Alman hayranından çıkıyor; o yüzden burada muhakkak bir bit yeniği vardır. Birincisi o, yekpare bir İslam olduğu yolundaki yaygın tasavvuru ortadan kaldırıyor. Gerçekten de Türkiye'de yaşanan İslam ile İran'daki birbirinden ayrılmaktadır; aynı şekilde bu, diğer Arap ülkeleri yahut Endonezya ve Senegal'de yaşanandan birçok tarzda farklıdır. O zaman neden Alman özelliği taşıyan bir İslam olmayıversin?

Fakat bir Alman İslam'ı, Goethe'nin anladığından başka bir İslam olamazdı, daha doğrusu Goethe'nin bir defasında Peygamber Hz. Muhammed'in öğretisinde idrak ettiği tolerans değerlerinin baş tacı edildiği bir İslam. Tabii bunun için, Münih'teki bir İslam merkezinin bir el ilanıyla ve Weimar'daki Müslümanlar Cemiyeti'nin internette yaydıkları bir fetva ile yaptıkları gibi, Goethe'yi Müslüman yapmaya hiç gerek yoktur. İslam için Goethe'yi düpedüz reklam etmek isteyen herkes, sadece onun reel olarak var olan Hıristiyanlığa yönelttiği kritiğe istinat etmemelidir. Bu kimse, Goethe'nin İslam ve Peygamber ve hatta katı Sünnî anlayış karşısında aldığı tüm pozisyonları kabul edip etmediğini sorgulamalıdır. Dahası, en azından bir Müslüman'ın bu neviden pozisyonları savunmasını, temsil etmesini meşru sayıp saymadığını açıklamalıdır. Bununla birlikte tolerans bahis mevzuu olduğunda, Goethe'nin, ancak takdir ve tasdike layık olan toleransı, değer ifade eder bir düsturu olarak nazar-ı itibara alınmak durumundadır. Tabii burada takdir ve tasdik ile, din değiştirerek İslam'a geçiş kastedilmemektedir; Goethe bunu hoş görmez, daha ziyade ayıplardı. Bizim mevzubahis ettiğimiz durumda mesele basit olarak, Almanya'daki Müslümanların Alman okullarında İslam dini dersi alması da dâhil olmak üzere, Alman toprağında dinlerini yaşayabilmeleri yönündeki haklarının takdir ve kabulü meselesidir. Pek tabii böyle bir şey talep eden Müslümanların dogmatik cihetten Alman okullarının çerçeve şartlarına nasıl bir ödün verdikleri unutulmamalıdır. Zira ilahî vahyin son kitabı olan *Kur'an*'ın Arap lisanında nazil olduğu gerçeğinden hareketle, *Kur'an*'a istinat eden dinî muhtevanın tahrif edilmeksizin sadece Arapça metin olarak öğretilebileceği yönünde bir dogma mevcuttur İslam'da. Hatta laik bir anayasaya dayanan Türkiye'de bu sebepten öğrencilere, Arap dilinde sadece *Kur'an*'ın ezberletilmesi suretiyle öğretilebiliyor. Eğer Almanya'da yaşayan Müslümanlar, İslam'ın Almanca olarak öğretilmesini, daha doğrusu Luther'in ve Goethe'nin dilinde öğretilmesini kabul ederlerse, o zaman bu, dogmatik bir anlayışa değil, bilakis dersin rolüyle ilgili olarak demokratik bir anlayışa dayanan görüşe verilmiş çok güçlü bir ruhsat anlamına gelir.

Bu bağlamda Luther'in adının anılması tesadüf değildir. Goethe mektuplarında müteaddit defalar bunu vurgulamıştır: *"Allah'ın Kur'an'da söylediği hakikattir: Biz hiçbir topluma kendi dilinin dışında bir peygamber göndermedik."* Bununla beraber umumî olarak bir Alman Peygamber bilinmemektedir. Fakat Goethe, Luther'e müsteniden, bunda ısrar ediyor; zira o, şöyle devam ediyor: *"Böylece her mütercim, halkı arasında bir peygamberdir."* Demek oluyor ki Goethe'nin anlayışına göre Luther *İncil* tercümesiyle Alman dilini ilahî mesajı ulaştıracak bir kitap haline getirmiştir. Fakat eğer şimdi Alman dilinde bir İslam dini dersi gerçekleştirilseydi, o zaman bu surette verilen dersin münderecatının ülkemizde mer'î olan demokratik esaslara uygun olup olmadığı her zaman kontrol edilebilirdi. Fakat sıradan Almanların İslam'a karşı duydukları kuşku, anlaşılan çok derinlere kök

salmış durumda. Böylece bundan bir zaman önce Hessen Eyaletindeki kırmızı-yeşil rejim esnasında bir açık oturum düzenlendi; burada İslam dini dersinin programa alınması meselesi, Kültür Bakanlığının sorumluluğuna değil, bilakis İçişleri Bakanlığının ve rakip tarafın sorumluluğuna verilmesi muhalefet partisi tarafından tartışıldı. Sanki bir kültür meselesi değil de bir iç emniyet meselesi mevzubahis ediliyormuş gibi. Bu hususta dilekçe sahibi Müslümanların açık oturumda yer almalarına müsaade edilmedi, bilakis onlar umumî dinleyici sıralarından söz almak durumunda kaldılar. Bunun için bahane şuydu: güya onlar antidemokratik bir organizasyonla ilişki içerisindeymişler. Buna karşılık, kilise organizasyonu ve ileri gelenleri çerçevesinde hareket ettikleri için Alman okullarında Katolik din derslerine itiraz etmek kimin aklına gelirdi? Kaldı ki söz konusu bu organizasyonların demokratik tutumları zaman zaman şüpheye mahal verecek tarzdadır.

Maamafih Alman dilinde İslam dini dersi Almanya'da doğup büyüyen genç bay ve bayan Türklerin kimliklerinin teşkiline değil, bilakis onların demokratik eğitimlerine katkı sağlardı. Böyle bir esastan hareketle, daha doğrusu Goethe'nin tolerans anlayışı çerçevesindeki bir İslam anlayışından hareketle, Alman Müslümanlar, bir taraftan Samuel Huntington gibi İslam karşıtı çağdaş ideoloji tahrikçilerine, diğer taraftan Hassan el Turabi gibi İslam taraftarlarına karşı koyabilirler ve dünya barışına ve halkların kardeşliğine katkıda bulunabilirlerdi.

Her şeyden evvel şurası muhakkak ki günümüzde İslam ülkeleri diye adlandırılan ülkelerde İslam tehlikeli bir katılaşmayla karşı karşıyadır. Bu katılık, bu ülkelerin diktatörlük yahut diktatörlüğü andıran idare sistemleri altında mustarip olmalarına hizmet etmektedir. Maamafih daha derinlerde bulunan bir problem şudur ki, İslamî inancın muhtevası bugünlerde oralarda, bir zamanlar İslam kültürünün geliştiği dönemdeki gibi, artık tartışılamamakta, bilakis sadece sabit dogmalar olarak nakledilmektedir. Buna karşı gelen, kâfirlikle suçlanma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bazı ülkelerde bu, hayatını riske sokmak anlamına gelmektedir; eğer bazılarını zikretmek gerekirse, tıpkı Türkiye'de Turan Dursun ve Uğur Mumcu'nun, Mısır'da Farag Foda'nın öldürülmeleri, Sudan'da Mahmud Mohammed Taha'nın idam edilmesi, Bengladeş'te Teslime Nesrin'in ve Mısır'da Neval Saadavi'nin takibe maruz kalmaları gibi.

Bir dereceye kadar geleneksel İslam'ın katılaşmasına mukabil, yerleşen müesseselerin kıyısında siyasi bir fenomen olarak İslamcılık yahut siyasi İslam gelişmiştir; gerçi bu siyasi İslam, itiraz kabul etmeyen dinî esaslara göre hareket ettiğini ileri sürüyor, bu yüzden de fundamentalizm (kökten dincilik) adı altında hayatını sürdürüyor, ancak siyasi hedefleri lehine, nakledilen inanç tasavvurlarıyla son derece keyfi olarak istikamet belirliyor. Her şeyden evvel burada tâli bir fenomen söz konusudur; ancak geleneksel İslam ona, katılaşmış formu içerisinde, istemeden münbit bir zemin sunmaktadır. Öyle ki o, İslamcılar zor yoluyla

gücü ellerine geçirdiklerinde, bu müstebitlere karşı koymayı bilmemektedir. Günümüzdeki İslam için tehlike budur.

Paris'te sürgün hayatı yaşayan Suriyeli lirik şair Adonis (Ali Ahmed Said), zamanın Arap entelektüellerinin içine düştükleri bu ikilemi anlar; onlar, çifte bağımlılık içerisinde mahpusturlar: zihnî olarak geçmişe bağımlılık ki, burada aktif yaratıcılığın yerini mevcudu tekrarlama ve yeniden inşa etme alır. Bir de Avrupa-Amerika'dan müteşekkil Batı'ya teknik olarak bağımlılık; burada icat ve yenilik kudreti, teknik iktibas ve uyum sağlamak keyfiyetiyle ikame edilmektedir. Her iki durumda da ödünç alınan bir hayat için ödünç bir kültür söz konusudur. Maamafih itiraf ediyor ki, bizzat kendisi Batı medeniyetinin büyüleyici gücü tarafından şimdilik esir alınmıştır. Fakat daha sonra kendi kültür mirasına –her şeyden evvel hâkim Arap kültür sistemi çerçevesinde- yeni bir yol bulmaya muvaffak olmuştur. Şair Ebu Nuvaz(757-814)'ın yeniliğe gözlerini açan, Baudelaire'in eserleriydi. Mallarme okumaları ona Ebu Tammam(788-845)'ın şiir dilinin sırlarını ifşâ etti. Rimbaud, Nerval ve André Breton'un okuma parçaları onu mistiklerin şairane eserlerinin ihtişam ve büyüsüne götürdü. Ancak Adonis aynı zamanda Arap entelektüellerinin problemlerinin şiir dili alanından çok daha derinlerde, daha doğrusu bilgi teorisi alanında olduğuna işaret ediyor. Bu da esrarengiz bir tarzda *Kur'an*'ın tefsiri meselesiyle ilgilidir:

> "Geleneksel kültür mütemadi bilgi teorisi pratiğinde sembolleşir; bu, hakikatin metninde [*Kur'an*'da] olduğu, tecrübe ve realitede olmadığı görüşüne istinat etmektedir. Hakikat, ilk ve son olarak verilmiştir, başka bir hakikat yoktur. Düşüncenin görevi, bu hakikate inançtan hareket ederek açıklamak ve öğretmektir; yoksa yeni, çelişkili hakikatlere varmak için aramaya ve sormaya gerek yoktur."

Nasıl ki Adonis'e şiir dili alanında Fransız sembolistleri ve sürrealistleri yardımcı olmuşsa, aynı şekilde burada söz konusu entelektüellere bilgi teorisi alanında da lüzumu halinde Goethe yardımcı olabilir. Çünkü o, yeni bir ülkeye ayak basan birisinin merakı ve bîtaraflığıyla, İslam'ın farklı tarihî mezhepleriyle hayret verici, etkili bir tarzda meşgul olduğu için değil sadece, bilakis Sünnî (katı) İslamî anlayışın bugün tavizsiz koruyucularınca da lanetlenmişti. Goethe'nin İslam tetkiki hakkında kritik bir meşguliyet, bugünkü Müslümanları, kendi tarihî zenginlikleri ve zengin miraslarıyla yüzleşme yönünde teşvik edebilirdi. Fakat her şeyden evvel Goethe, Arapça bilmemesine rağmen, yetersiz tercümeleri aşarak kâmilen sezgiyle İslam'ın mukaddes kitabına, Arapça bugünün yüzlerce ve binlerce güçlü *Kur'an* tefsircisine ve onların otoritelerine bağlı milyonlarca Müslüman'a kıyasla, daha direkt ve cesurca giriş imkânı buluyordu. Annemarie Schimmel, Muhammed İkbal'in âlimlere yöneltTiği müstehzi bir mısraını açıklamak üzere şöyle yazar:

"Yüzyıllar içerisinde *Kur'an* metni etrafında oluşan sayısız tefsirler, süper tefsirler ve açıklayıcı notlar dolayısıyla Allah'ın kelâmının asıl dinamik ruhu öylesine boğulmuş, taşlaştırılmıştır ki, mümin kimse artık ona giriş yolu bulamamaktadır."

Goethe, detaylarına kadar yazılı olarak tespit edilmiş dinî akidelerin hâkim olduğu böylesine bir zamanı, imansızlık dönemi olarak adlandırır.

Bilgi teorisi bakımından şu nokta son derece önemlidir: Goethe, Allah'ın eseri (yaratılış), beşerî toplum ve bizim dünya anlayışımızın sözde ezelî ve ebedî olan bir metne uyum sağlayacağı görüşüne hiçbir zaman itibar etmemiştir; velev ki bu metin insanları yola getiren ruhanî bir zorba misali bir bilirkişi tarafından uygulanmış olsun. Onun nazarında Allah'ın halk ettiği dünya mütemadiyen bir değişim sürecine tâbidir ve metin bu dünyada doğru yolu bulmak için sadece bir yol gösterici mesabesindedir:

Wenn ich handle, wenn ich dichte Gib du meinem Weg die Richte.	*"İş görürken ve şiir yazarken,* *Beni doğru yoldan ayırma!"*

Buradaki "Richte" sözcüğü -ki bu arada Almancada artık kullanılmamaktadır-, şaşırtıcı bir tarzda *Kur'an*'daki *şeria* sözcüğünün verdiği anlamın aynını karşılamaktadır ve ilahî yolu, doğru yolu göstermek demektir. Buna karşılık bugün bu sözcük yanlış kullanımı, suiistimali dolayısıyla despotluğun bir enstrümanı olarak korku veren bir sözcük haline gelmiştir. Bizde mutad olduğu üzere şeriattan ve *Kur'an*'da bu tabir altında İslam kanunu (şeriati) anlaşıldığından söz edilince, bu kelimenin *Kur'an*'da sadece bir yerde ve semantik olarak ondan türetilenlerse dört yerde geçtiği ve tam da Goethe'nin kullandığı "Richte" (doğru yoldan ayırma!) sözcüğünün kullanıldığı anlamda kullanıldığı, genellikle dikkatlerden uzak tutulur. Buna karşılık *Şeria*, Peygamberin ölümünden yüzyıllar sonra kılı kırk yararcasına oluşturulmuş bir hukuk sisteminin adı oluverdi. Her ne kadar insan elinin eseri olsa da bu hukuk sisteminin uygulayıcıları, *Kur'an* için olduğu gibi bizzat kendileri için de ilahî bir otorite hakkı talep ettiler. İslamcıların kullandığı dilde bu kelime, daha da değerden düştü; çünkü onlar *şeriat*'ın gelmesini talep ettiklerinde bununla ilk etapta ceza hukukunun getirilmesini kastediyorlardı; *şeriat* ise aleni kırbaç, sağ elin kesilmesi yahut hatta çapraz bir şekilde bir uzvun kesilmesi, taşlama ve çarmıha germe gibi barbarca beden cezaları ihtiva ediyordu.

Hiç şüphesiz Goethe, bizzat kendi kanunlarını yaratan, kanun yaparken ve kanunların yorumlanmasında inancını tabii bir şekilde müessir kılan inançlı bir topluluğa kesinlikle itiraz etmezdi. Fakat o, resmî yasa uygulayıcıları olan yargıçların ilahî otorite konusunda yegâne hak sahibi olduklarını iddia etmelerine

hiçbir zaman onay vermezdi. Aşağı yukarı 6000 âyetiyle *Kur'an*, gerçek anlamda hukukî hüküm ifade eden ve kısmen sarih olarak zamanla sınırlı olan sadece 60'ın üzerinde âyet ihtiva etmektedir. İslamcıların iddia etmelerine rağmen, yazılmasının üzerinden neredeyse bin beş yüz yıl geçtiği halde, üzerine uygulanan bir idare sistemi kurmak için gerçekten temel esaslar mevcut değildir. Peygamberin ölümünden sonra ilk nesiller, hukuk uygulamalarında gerçekten daha çok *Kur'an*'ın lafzına göre değil ruhuna uygun davranmaya gayret ettiler; tıpkı bilhassa Halife Ömer örneğinde olduğu üzere. Hz. Ömer, *Kur'an*'ın münferit kanunî (fıkhî) hükümlerini kendi vicdanına ve bilgisine göre uygulamıştır; buna rağmen o, adalet timsali olarak kabul görmektedir. İslam'ın inkişafı için felaket, ilk bin yılın sonunda *içtihat* kapısının kapanmasıyla, daha doğrusu ilahî metnin münasip bir yorumu için yapılan samimi gayretin, fıkıhçılar tarafından yasaklanmasıyla başlamıştır; böylece bundan itibaren bu fıkıhçılar gerçek hukuk yorumu için monopolü ele geçirmişlerdir ki, bundan böyle hukuku hâkim gücün anladığı manada uyguluyorlardı.

İnsan haklarının öncüsü Sudanlı avukat Taha İbrahim, geleneksel şeriat anlayışını hukuk ve hatta ceza hukuku sistemi olarak bu suiistimalleri –ki modern diktatörlük sistemi bunu uygulamaktadır- göz önünde bulundurarak, prensip itibariyle sorgulamıştır. O, *Kur'an*'ı doğru anlamak için, tek tek *Kur'an*'daki naslardan hareket edilmemesi gerektiğini söyler. Şurası nazar-ı itibara alınmak lazım geliyormuş ki, ana fikir kırmızı bir iplik gibi baştan sona mukaddes kitabın içinden geçmektedir; bu yüzden de bir *Kur'an* metodundan bahsedilmektedir: *Kur'an* için mesele şudur ki insanların dikkatini değişim halindeki dünyanın bir yasayı takip ettiğine çekmektir. O bunu *Kur'an*'da *âyet* kelimesinin dört yüz defa hem de çeşitli ve müteradif anlamlarda geçmesiyle izah ve ispat etmektedir; *Mucize, misal, işaret, düstur, emare* ve sonra da bizzat münferit *Kur'an* âyetlerinin işareti olarak. Bununla beraber bu manaların çeşitliliği sarih bir şekilde belirli bir duruma müteallıktir: her defasında mesele bir şeyi idrak etmek, daha doğrusu hilkatin, tabiatın, toplumun ve insan ruhunun hareket kanunlarını anlamak içindir. Muhammed İkbal de aynı görüşteydi; *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden İhyası Hakkında Altı Konferans* başlıklı eserinde, insan bilgisinin üç kaynağı olduğunu açıklıyordu; *iç tecrübe, tabiat* ve *tarih*. İkbal şöyle devam ediyor:

> "*Kur'an* gerçeğin son işaretini güneşte, ayda, gölgelerin uzayıp kısalmasında, geceyle gündüzün değişmesinde, insan renklerinin ve dillerinin çeşitliliğinde, halklar arasında başarı ve başarısızlık günlerinin değişmesinde, insanın duyguları marifetiyle idrak ettiği tüm tabiatta görür."

Bu konferanslarının başka bir yerinde de İkbal'in İslam'ı takdimi tabiri caizse Goethe'yi hatırlatan panteist bir dönüşüm kazanıverir ki, bu surette bizzat Goethe'nin bir şiirine geçer:

> Cenab-ı Hakkın hayatı, ulaşılması lazım gelen bir idealin peşine düşme değil, bizzat Zat'ının tecellisidir. İnsanoğlunun "henüz değil" sözü bir şeyin peşinden koşmak, belki de muvaffakiyetsizlik demektir; Cenab-ı Hakkın "henüz değil" sözü ise, onun, bütün bu ameliye esnasında bütünlüğünü muhafaza eden vücudunun namütenahi yaratıcı imkânlarının tükenmez ve şaşmaz surette tahakkukudur.

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schließt,
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

Nâmütenahi kendini tekrarda,
Ayniyle ilelebed akar.
Milyarlarca kemerler çıkarak, birleşerek,
Muazzam yapıyı sağlam şekilde tutar.
Gerek en muazzam yıldızdan,
Gerekse en küçük zerreye kadar,
Bütün eşyadan hayat aşkı sel gibi akar.
Bütün uğraşmalar, çabalamalar
Allah'ın Zâtı'nda ebedî sükûndur.

Eschborn, den 3 Ekim 2000

Bibliyografi

Goethe'nin kullandığı eserler ve aynı şekilde
Goethe ve İslam temasında kullanılan literatür.

Abu Zaid, Nasr Hamid:

Ein Leben mit dem Islam. Erzählt von Navid Kermani. - Freiburg (Herder) 1999

[ders.]: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses.* (Aus dem Arabischen von Cherifa Magdi.) Frankfurt a. M. (dipa) 1996

Adonis [Ali Ahmed Said]:

An Introduction to Arab Poetics. (Translated from the Arabic by Catherine Cobham.) - Saqi Books, London 1990

[dass., französ.]: *Introduction à la poétique arabe.* (Traduit de l'arabe par Bassam Tahhan et Anne Wade Minkowski.) - Editions Sindbad, Paris 1985

Al-Ashmawi, Mohammad S'aid:

Al-islâm as-siyâsî. Kairo 1987

[dass, französ., gekürzt]: *L'Islamisme contre l'Islam.* - Paris/Kairo 1989

[ders.]: The Writings of Muhammad Sa'id al-'Ashmawy. Against Islamic Extremism. Edited by Carolyn Fluehr-Lobban. Gainsville (University Press of Florida) 1998 (enthält eine kleine Auswahl aus seinen Schriften)

Arnold, Gottfried:

Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688. - 2. Aufl. 1729 (Nachdruck Olms, Hildesheim 1967)

Bayle, Pierre:

Dictionnaire Historique et Critique, par Mr. Pierre Bayle. T. 1-4. - [Rotterdam] 1695-1702

- [dasselbe, deutsch]: Herrn Pierre Baylens [...] *Historisches und Kritisches Wörterbuch,* nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt [...] von Johann Christoph Gottscheden. T. 1.2. -Leipzig 1743

Bims, Hendrik:
Begegnungsformen des Westlichen und Östlichen in Goethes West-östlichem Divan. In: Insel-Almanach auf das Jahr 1999. Johann Wolfgang Goethe zum 250. Geburtstag. Frankfurt a. M. 1998, s. 113-132

Bloch, Ernst:
Avicenna und die aristotelische Linke. In: [ders.] Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. — Frankfurt a. M. (Suhr-kamp) 1972

Boisserée, Sulpiz:
Tagebücher I. 1808-1823. Hg. von Hans J. Weite. Darmstadt 1978

Bollacher, Martin:
Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs. — Tübingen 1969

Boulainvilliers, Henri Comte de:
La vie de Mahomed; avec des Réflexions sur la Religion Mahometane, et les Coutumes des Musulmans. Par M. Le Comte de Boulainvilliers, auteur de l'Etat de France. Amsterdam 1730
[dass., deutsch]: *Das Leben Mahomeds.* Mit historischen Anmerkungen über die Mahomedanische Religion und die Gewohnheiten der Muselmänner [...].— Lemgo 1747

Bürgel, Johann Christoph:
Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam. - München (C. H. Beck) 1991

Chardin, Jean Chevalier de:
Voyage du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient [...] Nouvelle édition. Augmentée du Couronnement de Soliman III [...] T. 1.2. -Amsterdam 1735

Dapper, Olfert:
Umständliche und eigentliche Beschreibung von Asia: in sich haltend die Landschaften Mesopotamien [...] Anatolien [...] nebst einer voll-kommnen Vorstellung [...] Arabiens [...]. Aus [...] alten und neuen Land- und Reise-Beschreibungen anfangs in Niederländischer Sprache zusammengebracht durch O. Dapper [...] ins Hochteutsche [...] übers. v. Johann Christoff Beern. — Nürnberg 1681

Diez, Heinrich Friedrich von:
Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten, *Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung aus Handschriften und eigenen Erfahrungen* gesammelt [...]. Erster Theil. - Berlin 1811
[ders., Übers.]: *Buch des Kabus oder Lehren des persischen Königs Kjekjawus für seinen Sohn Ghilan Schach.* Ein Werk für alle Zeitalter aus dem Türkisch-Persisch-Arabischen übers, und durch Abhandlungen u. Anm. erl. von H. F. v. Diez. - Berlin 1811

Eckermann, Johann Peter:
Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hg. von Fritz Bergemann, (it 5 00) - Frankfurt a. M.
Eichhorn, Johann Gottfried:
Einleitung in das Alte Testament. Bd. 1-3. - Leipzig [x]i780-1783; [3]i8o3 (Kritische Schriften. Bd. 1-3)
[ders.]: *Geschichte der arabischen Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten.* Bd. 1-6. - Göttingen 1805-1812 [ders., Hg.]: Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur. Th. 1-4. — Leipzig 1777-1779
s. a.: Ibn Tufail
Fundgruben des Orients. Bearbeitet durch eine Gesellschaft von Liebhabern [Hg. von Joseph von Hammer], Bd. 1-6. -Wien 1809-1818
Galland, Antoine:
Les mille et une Nuit. Contes Arabes. Traduits en François par M[r] Galland, Professeur & Lecteur Royal en Langue Arabe & Antiquaire du Roi. Nouvelle Edition, revue et corrigée. T. 1-6. - Leiden 1768
Golius, Jacobus:
Jacobi Golii Lexicon Arabico-Latinum contextum ex probatioribus orientis lexicographis. Accedit index latinus. - Lugduni Batavorum 1653
Hafis, Mohammed Schemsed-din:
Der Diwan des Mohammed Schemsed-din Hafis. Aus dem Persischen zum erstenmal ganz übersetzt von Joseph v. Hammer. Th. 1.2. - Stuttgart-Tübingen 1812/13 [1814]
Hammer, Joseph von:
Die Geschichte der Assassinen, aus morgenländischen Quellen. -Tübingen 1818
[ders.]: *Geschichte der schönen Redekünste Persiens,* mit einer Blü-thenlese aus zweyhundert persischen Dichtern. - Wien 1818 [ders., Übers.]: *Morgenländisches Kleeblatt,* bestehend aus parsi-schen Hymnen, arabischen Elegien, türkischen Eklogen. - Wien 1819
[ders., Übers.]: *Die Posaune des heiligen Kriegs aus dem Munde Mohammed Sohns Abdallah des Propheten.* Hg. durch Johann von Müller. Leipzig 1806. S.a.: Fundgruben des Orients; Hafis; Koran; Motannabi.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
Vorlesungen über die Ästhetik I (Theorie Werkausgabe, Bd. 13). Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
Herbelot, Barthélémy d' [Begr., fortgeführt von Jean Antoine Galland]:
Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l'Orient; leurs Histoires & Traditions véritables ou fabuleuses, leurs Religions, Sectes et Politiques, leurs Gouvernements, Loix, Coutumes, Mœurs, Guerres, & les Révolutions de leurs Empires, leurs Sciences, et leurs Arts, leur

Théologie, Mythologie, Magie, Physique, Morale, Medicine, Mathématiques, Histoire naturelle, Chronologie, Géographie, Observations Astronomiques, Grammaire, & Rhétorique, les Vies et Actions remarquables de tous leurs Saints, Docteurs, Philosophes, Historiens, Poètes, Capitaines [...] Par Monsieur d'Herbelot. Paris 1697

Herder, Johann Gottfried:

Werke. Hg. von Wolfgang Pross. Bd. II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. — München (Hanser) 1987

Hunke, Sigrid:

Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe. - (Fischer TB 3543) Frankfurt a.M. 1991

Ibn Tufail [Abu Bekr Mohammed ben 'Abd el-Malik Mohammed ben Tufail el Qaici]:

Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan. Ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail. Aus dem Arabischen übersetzt von Johann Gottfried Eichhorn Professor zu Jena. — Berlin und Stettin bey Friedrich Nicolai, 1783

[Neuausgabe]: Der Ur-Robinson *das ist* Der Lebende, Sohn des Wachenden *oder* Philosophus autodidactus - Der von sich selbst gelehrte Philosoph. Ein philosophischer Roman. Hg. und übertr. von Otto F. Best. - München 1987

Ibrahim, Taha:

Hadha aw at-takhalluf- bihukm al-munhidj. Hal tusallih asch-scharîa li-hadha az-zaman? [Dies oder der Rückschritt. Ist die Scharia in unserer Zeit anwendbar?] - Khartoum 1986

[ders.]: *Mahmud Mohammed Taha, Märtyrer des Versuchs einer Erneuerung des islamischen Denkens im Sudan*. In: Internationales Afrikaforum Nr. 4/1994

Iqbal, Muhammad:

Persischer Psalter. Ausgewählt und übersetzt von Annemarie Schimmel. - Köln 1968

[ders.]: Botschaft des Ostens. Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Annemarie Schimmel. Tübingen 1977

Kermani, Navid:

Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran. - München (C. H. Beck) 2000

Der Koran. [Von Goethe benutete Übersetzungen]:

Marraccius, Ludovicus: Mohammedis Filii Abdallae pseudo-prophetae fides islamitica, i. e. Al-Coranus ex idiomate arabico, quo primum a Mohammede conscriptus est, latine versus per Ludovicum Marraccium e congregatione cleric. Reg. Mg. Matris Dei et Innocentii XI. Pa-pae confessionarium [...]— Leipzig 1721. (Erstausgabe Padua 1698)

Megerlin, M. David Friederich: *Die türkische Bibel/* oder des Korans allererste teutsche Ueberseteung aus der Arabischen Urschrift selbst verfertiget [...] von M. David Friederich Megerlin, Professor. Frankfurt am Mayn bey Johann Gottlieb Garbe 1772

Ryer, André de: *L'Alcoran de Mahomet.* Translaté dArabe en François par le Sieur de Ryer, Sieur de la Garde Malezair. - Paris 1672

Sale, George: *The Koran commonly called The Alcoran of Mohammed.* Translated into English immediately from the Original Arabic [...]. To which is prefixed a preliminary discourse. By George Sale [...]. - London 1734

Arnold, Theodor: *Der Koran,* oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds [...] i. d. Engl, übers. [...] von George Sale [...] ins Teutsche verdolmetscht von Theodor Arnold. - Lemgo 1746

Hammer, Joseph von: *Die letzten vierzig Suren des Korans,* als eine Probe einer gereimten Übersetzung desselben [...]. In: Fundgruben des Orients. Bd. 2. -Wien 1811. s. 25-46.

[ders.]: Fortsetzung der Proben einer neuen Übersetzung des Korans [Sure I-XII]. [Ebda] S. 336-358

[ders.]: Fortsetzung der Probe einer Übersetzung des Korans [Sure XIII-XXXV]. In: Fundgruben des Orients. Bd. 3. - Wien 1813, S.231-261 [ders.]: Probe einer Übersetzung des Korans [aus Sure XXXVILXXIV]. In: Fundgruben des Orients. Bd. 4. - Wien 1814. s. 68-105

[Im Text zitierte Übersetzungen aus späterer Zeit]:

Friedrich Rückert. *Der Koran.* Im Auszug übersetzt von Friedrich Rückert. [Aus dem Nachlaß] hg. von August Müller. — Frankfurt a. M. 1888. Neuausgabe hg. von Hartmut Bobzin. - Würzburg 1996

Henning, Max [Pseud.]: *Der Koran.* Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning, [ca. 1900. Neuausgabe mit einer] Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel - Stuttgart (Reclam) 1991

Paret, Rudi: *Der Koran.* - Stuttgart (Kohlhammer) 1962 Nagel, Tilman: Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen. -München (C. H. Beck) 1991

Krippendorff, Ekkehart:

Goethe. Politik gegen den Zeitgeist. - Frankfurt a. M. (Insel) 1999

Lessing, Gotthold Ephraim:

[übers.] *Des Abtes von Marigny Geschichte der Araber unter der Regierung der Califen.* Aus dem Französischen. Bd. 1-3. - Berlin und Potsdam 1753

[ders.]: *Rettung des Hieronymus Cardanus* (1754). In: Lessing. Werke. Hg. von Kurt Wölfel. Bd. 3: Schriften IL Frankfurt a. M. (Insel) 1967, s.247-270

Mernissi, Fatema:

Der politische Harem. Mohammed und die Frauen. (Herder Spektrum). — Freiburg 1992

[Mohammed]

(Von Goethe konsultierte Biographien des Propheten Mohammed): Gagnier, Jean: La vie de Mahomet. Traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes. T. 1.2—Amsterdam 1732

[dass., dtsch.]: *Leben Mohammeds des Propheten.* Nach dem Französischen des J. Gagnier, mit Anmerkungen von C. F. R. Vetterlein. — Coethen 1802

Oelsner, K. E.:

Mahomed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. [...] A. d. Franz. übers. von E. D. M[ieg]. - Frankfurt a. M. 1810

Prideaux, Humphrey:

The true nature of Imposture fully displayed in the life of Mahomet. - London 1697

[dass., deutsch]: *Das Leben Mahomets beschrieben durch H. Prideaux.* A. d. Engl, übers. Leipzig 1699

Rehbinder, Johann von:

Abul Casem Mohammed. Ein Beitrag zur politischen Menschengeschichte. Kopenhagen 1799

Turpin, François Henri:

Histoire de la vie de Mahomet, législateur de l'Arabie. T. 1.2. – Paris 1773

Mommsen, Katharina:

Goethe und die arabische Welt. - Frankfurt a. M. (Insel) 1988 [dies.]: *Die Türken im Spiegel von Goethes Werk.* In: Goethe-Jahrbuch, Bd. 112. -Weimar 1995. s. 243-257

[dies.]: *»Herrlich ist der Orient...«* Zu Calderön und Hafis im *Westöstlichen Divan.* In: Goethes Morgenlandfahrten. Hg. von Jochen Golz. (it 2600) Frankfurt a. M. 1999. S. 130-146 [dies.]: *Die Barmekiden* im *West-östlichen Divan.* In: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. NF. Bd. 14/15. Weimar 1953. S. 279-301 [dies.]: *Goethe und 1001 Nacht.* 2., erw. Aufl. (st 674) - Frankfurt a.M. 1981

[dies.]: *»Im Islam leben und sterben wir alle.«* Goethes Verhältnis zur muslimischen Religion und ihrem Propheten Muhammad. In: Mitteilungen der Alexander von Humboldt-Stiftung. Heft 40. - Bonn 1982

[dies.] unter Mitwirkung von Michael Engelhard: *Der Spruch »Gottes ist der Orient« als Ausdruck einer Lebenswende Goethes.* In: Festschrift für Karl Richter: Goethe Gedichte. Zweiunddreißig Interpretationen. Hg. von Gerhard Sauder. München 1996, s. 234-256

[dies., Hg.]: *Goethe-Lesebuch.* Eine repräsentative Auslese aus Werken, Briefen und Dokumenten. (2. Aufl.) (it 1375) Frankfurt a. M. 1992

Mommsen, Momme:

Spinoza und die deutsche Klassik. In [ders.]: Lebendige Überlieferung. George - Hölderlin - Goethe. (Germanie Studies in America. 69) - Bern/Frankfurt a.M. 1999. S. 217-274

[ders.]:

Goethes Verhältnis zu Christus und Spinoza. Blick auf die *Werther*-Zeit. Ebd. s. 275-306

[ders.] unter Mitwirkung von Katharina Mommsen: Die Entstehung von Goethes Werken in Dokumenten. Bd. 1.2. - Berlin 1958

[ders.]: *Studien zum West-östlichen Divan.* - Berlin 1962

Motanabbi [Abul Tayeb Ahmed Ibn al Hussein, gen. Motanabbi]: Reiske, Johann Jacob [Übers.]: *Proben der arabischen Dichtkunst in verliebten und traurigen Gedichten aus dem Motanabbi.* Arabisch und Deutsch, nebst Anmerkungen. - Leipzig 1765

Hammer, Joseph von:

Motenebbi, der größte arabische Dichter. Zum ersten Mahle ganz übers, von Joseph von Hammer. — Wien 1824

Müller, Joh. Daniel:

Elias mit dem Alcoran Mahomeds in der Offenbarung Jesu Christi. Zur Versammlung aller Völker in einem einzigen Glauben an den einigen Gott, der da ist der Vater aller Menschenkinder, Maleachi 2, 10. - [o. O.] 1772

Nagel, Tilman:

Rechtleitung und Kalifat. Bonn 1975

[ders.]: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam.* Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Bd. 1. - Zürich 1981

[ders.]: *Die Festung des Glaubens.* Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert. - München (C. H. Beck) 1988

[ders.]: *Geschichte der islamischen Theologie.* Von Mohammed bis zur Gegenwart. — München (C. H. Beck) 1994 s. a.: Koran

Olearius, Adam:

Des Weltberühmten Adami Olearii colligirt und viel vermehrte Reise=Beschreibungen. Bestehend in der nach Mußkau und Persien/ Wie auch Johann Albrechts von Mandelslo Morgenländischen/ und Jürg Andersens und Volq: Yversens Orientalischen Reise: Mit angehängter Chinesischen Revolution [...]. Nebenst bey-gefügten Persianischen Rosen=Thal und Baum=Garten: Beyde voller Lust= und Lehrreichen Sententzen und Sprüchen [...] von dem damahls berühmten und tieff= sinnigen Poeten Schien Saadi, [sowie] Des weisen Lokmans sinnreiche Gedichte und Fabeln & etliche Fabeln & feine Spricht Wörter der Araber. - Hamburg 1696

Otto, Regine:

Morgenlandfahrten mit Herder im Geist der ebräischen Poesie. In: Goethes Morgenlandfahrten. Hg. von Jochen Golz. (it 2600) Frankfurt a. M. 1999. s. 29-53

Ouseley, William [Hg.]:

The Oriental collections, consisting of original essays and dissertations [...] illustrating the history and antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Vol. 1-3. London 1797-1799

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob [Hg.]:

Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient in Übersetzung und Auszügen mit ausgewählten Kupfern und Charten [...]. —Jena 1792

[ders., Hg.]: Neues *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur.* —Jena 1790 f.

s. a.: Spinoza; s. a.: Volney

Reland, Adrian:

Hn. Adrian Relands, Welt=berühmten Professons der Orientalischen Sprachen in Utrecht, Zwey Bücher von der Türckischen oder Mohammedischen Religion, Davon das erste ist ein kurtzer Begriff der Mohammedischen Theologie, von ihm aus dem Arabischen übersetzet, und mit seinen Anmerkungen erläutert; Im zweyten aber Viele Dinge untersucht werden, die man bißher den Mohammedane-ren fälschlich beygemessen hat. [...] Unsern Teutschen zu Liebe getreulich übersetzet, und zum amdern mahl in dieser Sprache herausgegeben. Hanover, bey Nicolaus Förstern, 1717.

Rodinson, Maxime:

Faszination des Islam. (Beck'sche Schwarze Reihe 290) - München 1985

Rotter, Gernot (Hg.):

Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen (Fischer TB 11480). - Frankfurt a. M. 1993

Rückert, Friedrich:

Ausgew. Werke. Hg. von Annemarie Schimmel Bd. 1.2. (it 1022). -Frankfurt a. M. 1988

s. a.: Der Koran

Sacy, Antoine Isaac Silvestre de:

Grammaire Arabe, à l'usage des élèves de l'école spéciale des langues orientales vivantes; avec figures par A. I. Silvestre de Sacy, T. I. II. -Paris 1810

[ders., Hg.]: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque [du Roi / Nationale] lus au Comité établi par Sa Majesté dans FAcadémie royale des Inscriptions et Belles-Lettres [/ Comité établi dans la ci-devant Académie des Inscriptions ...]. Tome I, II, III, IV. - Paris 1787. 1789. 1790. An 7

Schelling, F.W.J.:

Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi. Tübingen (Cotta) 1812

Schimmel, Annemarie:

Der Islam. Eine Einführung. - Stuttgart (Reclam) 1990

[dies.]: *Mystische Dimensionen des Islam.* Die Geschichte des Sufismus. - Köln (Diederichs) 1985

[dies.] : *Der islamische Orient - Wege seiner Vermittlung nach Europa.* In: Goethes Morgenlandfahrten. Hg. von Jochen Golz. (it 2600) Frankfurt a. M. 1999. S. 16-28

[dies.]: *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph* (Diederichs Gelbe Reihe 82). - München 1989

[dies.]: *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam.* – München (C. H. Beck) 1995

s. a.: Iqbal, Muhammad

Rückert, Friedrich

Schmidt, Alfred:
Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung. - München (Hanser) 1984

Scholz, Heinrich [Hg.]:
Die Hauptschriften zum Pantheismus streit zwischen Jacobi und Mendelssohn. -Berlin 1916

Simm, Hans-Joachim [Hg.]:
Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen zusammengestellt. - (it 2200) Frankfurt a. M. 2000

Spinoza, Baruch:
Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Iterum edenda cur. praefationes, vitam auctoris [...] addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus. Vol. 1.2. —Jena 1802-1803
[ders.]: *Der Theologisch-politische Traktat.* Aus dem Lateinischen von Jakob Stern (1886). -Leipzig (Reclam) 1967
[ders.]: *Die Ethik.* Aus dem Lateinischen von Jakob Stern (1887). -Leipzig (Reclam) 1968

Tausend und Eine Nacht. Arabische Erzählungen. Zum erstenmal aus einer Tunesischen Handschrift ergänzt und vollständig übersetzt von Max. Habicht, F. H. von der Hagen und Karl Schall. Bd. 1-15.— Breslau 1825

Tavernier, Jean Baptiste:
Les six voyages de Jean Bapt. Tavernier [...] en Turquie, en Perse, et aux Indes pendant l'espace de quarante ans, & par toutes les routes que l'on peut tenir [...]. Utrecht 1712

Tholuck, Friedrich August Gotttreu:
Sufismus sive theosophia persarum pantheistica. — Berlin 1821
[ders.] *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere.* — Berlin 1825

Tibi, Bassam:
Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1996

Yovel, Yirmiyahu:
Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. - Göttingen (Steidl) 1996

İSİM İNDEKSİ

Kelime İndeksi



GOETHE ve İSLAM

KATHARINA MOMMSEN

TÜRKÇESİ: SENAİL ÖZKAN

Elinizdeki eser, Goethe'nin İslam dini, klasik İslam kültürü, Hz. Muhammed'in şahsiyeti, Kur'an-ı Kerim hülasa İslam tefekkürü, kültürü ve sanatı hakkındaki yorum ve düşünceleri üzerine kaleme alınmıştır. Profesör Mommsen bütün mesaisini Goethe'nin eserlerine harcamış yegâne Goethe uzmanı, daha doğrusu hakiki bir Goethe âlimidir. Halen Kaliforniya'da yaşayan ve ileri yaşına rağmen Goethe ile ilgili fevkalâde önemli eserler vermeye devam eden Mommsen, *Goethe ve İslam* başlıklı bu eserini onlarca yıl mesai harcayarak 2001 yılında neşretti. "Şairler prensi"nin yayınevimizin iftiharla neşrettiği *Doğu Batı Divanı*'ndan sonra onun İslam dini ve kültürü hakkındaki fikir ve kanaatini yetkin bir kalemden okumak ve Goethe'yi bu derinliğiyle yeniden keşfetmek bir imtiyaz olsa gerektir.



GOETHE ve İSLAM

KATHARINA MOMMSEN

TÜRKÇESİ: SENAİL ÖZKAN

